كتبه العبد الفقير [illegible]

صدر الشريعة

دیباجه بو الکلام

سبحان من اقام برهان الشريعة وشرح صدرها واوصل اليها
شوارق شمس النبوة فنور بدرها صلى الله على صاحبها وعلى صحبه واله
ما تشبثت ائمة الشرع باذيال نواله وافضاله وبعد فهذه
حاشية نقاية على ما يتعلق بكتاب الطهارة من الوقاية من
شرح الامام العلامة صدر الشريعة رفعه الله على قمم الشواهق فنعم
حررتها اثناء تدريسي بالمدرسة السلطانية البايزيدية افاض الله عليه
سجال الانعام ومد سلسلة اخلافه الى قيام الساعة دسائله
واسال ربي ان يقيل عثراتي ويصفح عن سقطاتي انه ولي
الاحسان وبيده في الاحسان نان

حاشية على صدر الشريعة للفاضل المحقق والكامل المحقق فريد الدهر ووحيد العصر مولانا واستاذنا المشتهر بقاضي زاده [illegible] عليه الرحمة المعروف بقاضي زاده

حاشية قاضي زاده

حاشية قاضي زاده على صدر الشريعة

[illegible]

هذه حاشية المولى بدر الدين احمد بن محمود المعروف بقاضي زاده المتوفى ٩٩٨
على شرح الوقاية لصدر الشريعة كذا في كشف الظنون وكتبه محمد عمر المحمصاني ١٣٠٠ جمادى الثانية

كتاب الطهارة الكتاب في اللغة اما مصدر بمعنى الجمع كالخطاب سمي به
المفعول للمبالغة او فعال بمعنى المفعول كاللباس وفي الشريعة عبارة عن
طائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا او لم تشملها
والطهارة في اللغة النظافة وفي الشريعة ازالة النجاسة الحقيقية والحكمية
بمزيلها طبعا كالماء او شرعا كالتراب عما يتعلق به الصلوة كالبدن
والثوب والمكان كذا قالوا ورده بعضهم في شرحه للهداية حيث
قال الطهارة في اللغة النظافة وفي الشرع نظافة المحل عن النجاسة
حقيقية كانت او حكمية وسواء كان لذلك المحل تعلق بالصلوة
كالبدن والثوب والمكان او لم يكن كالاواني والاطعمة ومن
خصه بالاول فقد اخطأ انتهى وقصد به الرد على صاحب غاية البيان
كما صرح به في حاشيته وان خصه بالاول صاحب العناية وغيره
ايضا قلت التخصيص بالاول صحيح وتخطئة ذلك البعض اياه
ساقط لان نظافة مثل الاواني والاطعمة مما لم يتعلق
بالصلوة انما تكون طهارة لغوية لا طهارة مخصوصة باصطلاح
الشرع ومراد القوم تخصيص الثانية بما يتعلق بالصلوة كما ينادي
عليه عباراتهم وهذا مما لا ريب في صحته قيل واضافة الكتاب
الى الطهارة من قبيل اضافة خاتم فضة ويحتمل ان تكون بمعنى اللام انتهى

قلت في كون الاضافة هنا من قبيل اضافة خاتم فضة نظر
اذ لا بد في مثل هذه الاضافة من كون المضاف اليه مبينا للمضاف
وهو ههنا غير متصور فان المراد بالطهارة ههنا ازالة النجاسة حقيقية
كانت او حكمية وبالكتاب طائفة من المسائل الفقهية فانى يصح
حمل الاولى على الاخرى حتى يتصور ان يكون المضاف اليه مبينا
للمضاف لا يقال يجوز ان يكون تقدير الكلام كتاب مسائل الطهارة
كما ذكره ابن الملك فح يصح البيان لانا نقول لا يجدي ذلك
نفعا اذ تصير اضافة الكتاب ح الى المسائل لا الى الطهارة
والكلام في اضافته الى الطهارة فالوجه ان يقال اضافة الكتاب
الى الطهارة بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى في اذ يصح ان يقال
هذا الكتاب في الطهارة بناء على التوسع الشائع كما يقال هذه
الآية في تحريم الخمر وتلك القصيدة في مدح فلان اي في بيانها
وشانها على ما حققه الفاضل الشريف في اوائل شرح المفتاح
ثم انه انما قدمت الطهارة على الصلوة لانها شرط الصلوة والشرط
مقدم على المشروط وانما اختصت بالبداية من بين ساير
الشروط لانها اهم من غيرها كذا في شروح الهداية وغيرها قال
ابن الملك في شرح هذا الكتاب وهذا التعليل اولى مما قالوا

الطهارة شرط لا يسقط بعذر بخلاف سائر الشروط لان النية
ايضا شرط للصلوة لا يسقط بعذر انتهى ورد عليه بعض المحشين بان معنى
الاهمية لا تثبت الا باللزوم وعدم السقوط ولهذا قال في الكفاية انها اهم
لانها لا تسقط بعذر من الاعذار الا انها اقدم من النية تحققا بالنسبة الى الصلوة
لاقترانها بالتحريمة المتأخرة عن الطهارة قلت كل من اصل رده وعلاوته ساقط
اما الاول فلان عدم ثبوت معنى الاهمية الا باللزوم وعدم السقوط ممنوع لثبوت
ذلك بكثرة المباحث المتعلقة بالطهارة كما لا يخفى وما ذكر في الكفاية لا يدل
على القصر كما ترى واما الثاني فلان كون الطهارة اقدم من النية تحققا انما
يفيد تقديم الطهارة على النية لا تخصيص التقديم على الصلوة من بين شروطها
بالطهارة دون النية والكلام في الثاني دون الاول تدبر قوله اكتفى بلفظ
بلفظ الواحد مع كثرة الطهارات لان الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع ومن
جمعها كصاحب الهداية وغيره نظر الى ان لها انواعا مختلفة وقصد الاشارة
الى تعدد انواعها بل قصد التصريح بها كما افصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال
في الهداية انما ذكر الطهارات بلفظ الجمع تصريحا لارادة انواع الطهارة
لانها لو ذكرت بلفظ المفرد لكان فهم الانواع بسبيل الاحتمال لا القطع لان
الجنس واقع على الادنى مع احتمال الكل انتهى ويشكل هذا بمثل الصلوة والزكوة
لان الاتيان بالجمع في مثل ذلك من قبيل احد الجائزين لا من قبيل الواجب

وقد افصح

وقد افصح عنه صاحب العناية حيث قال في شرح الهداية وانما جمع الطهارات
نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلوة والزكوة لان الاتيان في الجمع بمثله احد
الجائزين فلا يرد تركه نقضا انتهى قلت وبعد البسط والبيان يظهر سقوط
رد صاحب الاصلاح والايضاح سهما على صاحب الوقاية بتغيير لفظ الطهارة
الى الطهارات ورده على صدر الشريعة ايضا بقوله فان قلت الطهارة
اسم جنس يشتمل الانواع والافراد فلا حاجة الى لفظ الجمع قلت بل الحاجة
اليه داعية فانه لو اتى بلفظ الواحد لما دل على ان مهما اجناسا تحتها
الطهارة بجمع ليدل على ذلك انتهى لان الدلالة على ذلك في العنوان
ليس بامر واجب حتى يلزم لاجلها الاحتياج الى اتيان لفظ الجمع بل الامر من احد الجائزين
فمن نظر الى ذلك اتى بلفظ الجمع ومن نظر الى الاصل ان لا يجمع اتى بلفظ المفرد واكتفى
بافهام تعدد انواع الطهارة من المسائل الاتية وقد اختار المصنف الافراد
وبين الشارح وجهه فلا محذور في شيء من كلاميهما قوله لكونها اسم جنس يشمل جميع
انواعها وافرادها هذا تعليل لقوله اكتفى بلفظ الواحد بعد اعتبار تعليله بقوله لان
الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع ويقال لمثله تعليل المعلل قال بعض المحشين الظاهر
انه تعليل لقوله لا يثنى ولا يجمع وارجاع الضمير الى الطهارة مع ان الظاهر تذكيره
تذكيره وارجاعه الى المصدر اشارة الى ان عبارة عنها وقيل والاولى ان
يجعل ذلك تعليلا لاكتفى بعد اعتبار تعليله بقوله لان الاصل الخ وانت خبير

بان هذا التكلف مستغنى عنه انتهى قلت لا سداد لجعل قوله لكونهما اسم جنس
تعليلا لقوله لا يثنى ولا يجمع لان كون الشئ اسم جنس لا يقتضى ان لا يثنى ولا يجمع
والا يلزم ان يكون الاصل في جميع اسماء الاجناس كالرجل ونحوه ان لا يثنى
ولا يجمع ولم يقل به احد وانما وجه كون الاصل في المصدر ان لا يثنى ولا يجمع
على ما حققه الرضي وغيره من الائمة العربية هو ان المصدر الذي هو مضمون الفعل
بلا زيادة شئ عليه من نوع او عدد انما هو الماهية من حيث هي اي المقصود
الماهية من حيث هي هي يكون مع قطع النظر عن قلتها وكثرتها والتثنية
والجمع لا يكون الا مع النظر الى كثرتها فيلزم التناقض ثم ان قول ذلك
البعض فارجاع الضمير الى الطهارة مع ان الظاهر ح تذكيره وارجاعه
الى المصدر اشارة الى انه عبارة عنها لا يكاد يصح اذ لا شك ان المراد بالمصدر
في قوله لان الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع مطلق المصدر عبارة عن الطهارة
حتى يشار اليه بتأنيث الضمير في لكونهما قوله قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة اي اذا اردتم القيام من باب ذكر المسبب وارادة
السبب الخاص فان الفعل الاختياري لا يوجد بدون الارادة وذلك مجاز
شايع كذا في العناية وسائر شروح الهداية وغيرها اخذا من التفاسير قال
المحشي المعروف بيعقوب باشا بعد حل المقام بهذا الوجه وفيه كلام وهو انه لا حاجة
اليه اذ يقال قام الى الشئ اي توجه اليه وقصد نحوه انتهى قلت ليس هذا



بشئ لانه ان اراد انه يقال قام اليه بمعنى توجه اليه وقصد نحوه على
طريق الحقيقة فممنوع وان اراد انه يقال قم اليه ويراد المعنى المذكور بطريق
المجاز فمسلم لكن لا نسلم رجحان هذا التجوز على التجوز المذكور فيما قبل حتى يرد عليه
يقال لا حاجة اليه عند صلوح الحمل على هذا بل تقرر في كتب التفاسير رجحان
الاول حتى ان صاحب الكشاف فسر الاية المذكورة بالمعنى الاول وبينه بما لا
مزيد عليه ثم قال وقيل معنى قمتم الى الصلوة قصدتموها لان من توجه الى الشئ
وقام اليه كان قاصدا له لا محالة فعبر عن القصد له بالقيام اليه وقال الفاضل
التفتازاني في حاشية الكشاف في ذلك المقام لا خفاء ولا خلاف في ان
ليس موجب الوضوء حالة القيام الى الصلوة لانه ان اريد به مباشرة
الصلوة عقيب القيام يلزم ان يكون الوضوء في الصلوة او بعدها وان
اريد القيام المنتهي الى الصلوة او متوجها اليها يلزم ان يكون الوضوء متصلا بالصلوة
بعد القيام فلا يتمكن من الصلوة قط فجعل القيام مجازا عن ارادته بعلاقة
كونه مسببا عنها او عن قصد الصلوة بعلاقة كونه من لوازم التوجه الى الصلوة
فعبر عن لازم الشئ بالقيام اليه والتوجه ثم قال واختار الوجه الاول لان في
الثاني نوع تكلف انتهى ثم ان ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة
وان لم يكن محدثا والاجماع على خلافه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات
الخمس بوضوء واحد يوم الفتح فقال عمر رضي الله عنه صنعت شيئا لم تكن

فقال عمر عمداً فعلته يا عمر فقيل مطلق اريد به التقييد اى اذا قمتم الى الصلوة
محدثين وقيل الامر فيه للندب وقيل كان ذلك في اول الامر ثم نسخ وهو
ضعيف لقوله عليه السلام المائدة من آخر القرآن فاحلوا حلالها وحرموا حرامها
كذا في تفسير القاضي البيضاوي قيل ان الحدث مناف للوضوء فكيف يصح
ان يكون سبباً له واجاب عنه ابن الملك بان المنافاة بينهما لا بين الحدث
ووجوب الوضوء ونحن قائلون بالثاني لا بالاول ورده المحشي المعروف
بيعقوب باشا بان المطلوب بالوجوب هو الوجود فيجب ان يكون سبب الوجوب
لافضائه اليه بالآخرة واجاب عن اصل الشبهة بان المراد ان سبب الوضوء القيام
الى الصلوة حال كون القائم محدثاً فلا اشكال قلت كل من رده وجوابه ليس بتام
اما الاول فلانه ان اراد ان سبب الوجوب لا بد ان يكون سبباً للوجود ايضاً
كما يشعر به قوله لافضائه اليه بالآخرة فان المفضي الى الشيء سبب له فليس كذلك
الا يرى ان الوقت مثلاً سبب لوجوب الصلوة وليس بسبب لوجودها بل هو شرط لوجود ادائها
كما صرح به والشرط يغاير السبب على ما عرف في علم الاصول وان اراد ان سبب الوجوب
يجب ان يجتمع مع الوجود وان لم يكن سبباً له فهو ايضاً في حيز المنع واما الثاني
فلانه كما ان الحدث نفسه مناف للوضوء كذلك القيام الى الصلوة مقيداً
بحال الحدث مناف له فان تحقق الوضوء يتوقف على زوال حال الحدث
فالاشكال باق على حاله ثم ان التحقيق في هذا المقام على ما يتبين في

شروح الهداية ان سبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة لا غير ولا ينافيه
كون وجود الطهارة شرطاً لوجود الصلوة وجوازه لان الوجود والجواز غير الوجوب
واما الحدث فانما هو شرط لوجوب الطهارة لا سبب له فحينئذ لا يتوجه الاشكال
المذكور رأساً حتى يحتاج الى الجواب عنه بتكلفات باردة قوله ففرض
الوضوء الخ الفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه وحكمه ان يستحق العقاب تاركه بلا عذر ويكفر جاحده وقد يطلق
الفرض في الشرع على ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر ويسمى الاول
فرضاً قطعياً وفرضاً اعتقادياً والثاني فرضاً عملياً وفرضاً اجتهادياً
والمراد هنا هو المعنى الثاني والا لما صح عد مسح ربع الرأس في الحدود والخلاف فيه
من فرض الوضوء كما فعله المص اذ لا يكفر في شيء منها الجاحد لكونه خلافية
مجتهداً فيه بخلاف عبارة الهداية حيث قال ففرض الطهارة غسل الاعضاء
الثلثة ومسح الرأس فان غسل الاعضاء الثلثة غير مقيد فيها بشيء من الحدود
الخلافية وكذا المسح لم يقيد فيها بربع الرأس ولا شك ان اصل
المسح وغسل الاعضاء الثلثة قطعي الثبوت بالآية المذكورة وانما
الخلاف في مقدار المسح وحدود الاعضاء فالمراد بالفرض هناك هو
المعنى الاول قلت والعجب من صاحب الدرر والغرر انه قال والمراد بالفرض
هنا المعنى الاول في حق الحدود الخلافية ومسح ربع الرأس منه قال

بعض الحنفية منها لا يقال من جملة الفرائض مسح ربع الراس ولا يكفر جاحده
ولا يأثم بل يثاب لانه مجتهد كمالك والشافعي والحسن البصري لانا نقول
الجاحد من لا يكون مؤولا وكل من هؤلاء الاجلاء الذين قال بعضهم بالاستيعاب
وبعضهم بالاقل كالشعرة والشعرتين وبعضهم بالاكثر لا يعد جاحدا لانه مؤول
انتهى قلت لا السؤال رائج ولا الجواب اما الاول فلان المراد من الفرض في عبارة
المص هو الفرض الاجتهادي كما بيناه فيكون مسح ربع الراس مما لا يكفر
جاحده لا يقصر لان حال الفرض الاجتهادي مطلقا كذلك واما الثاني
فلان انحصار الجاحد فيمن لا يكون مؤولا ممنوع بل هو يعم المؤول وغيره و
لئن سلم ذلك فغير المؤول لو جحد مثل مسح ربع الراس مما هو فرض
اجتهادي لم يكفر ايضا لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين
الا ان تارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ايضا وان كان
غير مؤول يفسق وهذا كله مما عرف في اصول الفقه فيبقى السؤال في
حق غير المؤول بلا ريب بل في حق المؤول ايضا عند التحقيق لان
الفرض القطعي مما لا يقبل الجحود ولا التأويل فالمخلص ما سلفناه
لا غير فتأمل قوله واليدين والرجلين مع المرفقين والكعبين الخ
الجمهور على دخول المرفقين والكعبين في المغسول ولذلك قيل
كلمة الى في الآية بمعنى مع كقوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقيل

الى تفيد الغاية مطلقا واما دخولها في الحكم او خروجها عنه فلا دلالة لها عليهما
وانما يعلم ذلك من خارج ولما لم يكن في الآية دليل وكانت الايدي متناولة
للمرافق والارجل متناولة للكعبين حكم بدخول الغاية في الحكم احتياطا كذا في
تفسير القاضي البيضاوي قلت لعل في قول المص مع المرفقين والكعبين
اشارة الى اختيار كون الى في الآية بمعنى مع كما ذهب اليه البعض لكن فيه
شيء وهو ان المرافق جزء من الايدي والكعبين جزء من الارجل والجزء
داخل في الكل لا محالة فما معنى كون الى بمعنى مع اذ ذاك وما الفائدة في
ذكر كلمة الى على ذلك التقدير فتدبر قوله ونحن نقول ان كانت الغاية
بحيث لو لم تدخل كلمة الى لم تتناولها صدر الكلام لم تدخل تحت المغيا
كالليل في الصوم وان كانت بحيث تتناولها صدر الكلام كالمتنازع فيه
تدخل تحت المغيا قال صاحب الاصلاح والايضاح لان المغيا ضرب الغاية
لا بد له من فائدة وهي اما مد الحكم اليها او اسقاط ما وراءها والاول لا يتحصل
ههنا بدونه لان اليد اسم لذلك العضو الى الابط فتعين الثاني وموجبه
دخول الغاية تحت المغيا وقال فيما نقل عنه هذا هو الوجه واما ما ذكره صدر
الشريعة فليس بشيء لان مبناه على انحصار المذاهب في اربعة وقيام التعارض
بين الدليلين منها ولم يثبت واحد منهما بل ثبت عدمهما انتهى قلت الوجه
الذي ذكره صاحب الاصلاح والايضاح منظور فيه فان احدى فائدتي

ضرب الغاية ليثبت مجرد مد الحكم الى الغاية سواء انتهى اليها او تجاوز عنها او
على تقدير ان لا ينتهي اليها لا يكون ما فرضناه غاية غاية فضلا عن ان يتحقق
هناك فائدة ضرب الغاية بل احديهما اعني مد الحكم منتهيا الى الغاية فقوله
والاول يحصل هنا بدونه ممنوع وكون اليد اسما لذلك العضو الى الابط
لا يفيد حصول تلك الفائدة هنا بدون ضرب الغاية اذ اللازم منه
حصول مجرد امتداد حكم الغسل الى المرفق ومن تجاوز عنه الى الابط لا
انتهاء مد هذا الحكم الى المرفق فجاز ان تكون فائدة ضرب الغاية بكلمة الى
انتهاء ذلك الحكم الى هذه الغاية وان لم تكن الغاية داخلة تحت المغيا
كما هو مذهب زفر رح فلا يتم مطلوبنا على الوجه الذي ارتضاه صاحب
الاصلاح والايضاح كما لا يخفى قوله فهذا المذهب الرابع يوافق ما ذكرنا في الليل
والمرافق يعني ان ما ذكروه معنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع
شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية
ان كانت من جنس المغيا كذا ذكره الشارح في التوضيح قال المحشي بعد
نقل ذلك هنا وفيه كلام وهو ان سياق كلامه يدل على ان المراد بالتناول
التناول القطعي بان يدخل قطعا دخول المرفق في اليد فحينئذ لا نزاع
ما ذكره من كلام النحاة فان في قولك صمت اياما من السبت الى الجمعة
ينبغي ان يدخل الجمعة في الايام على قولهم لان الجمعة من جنس الايام

ولا تدخل

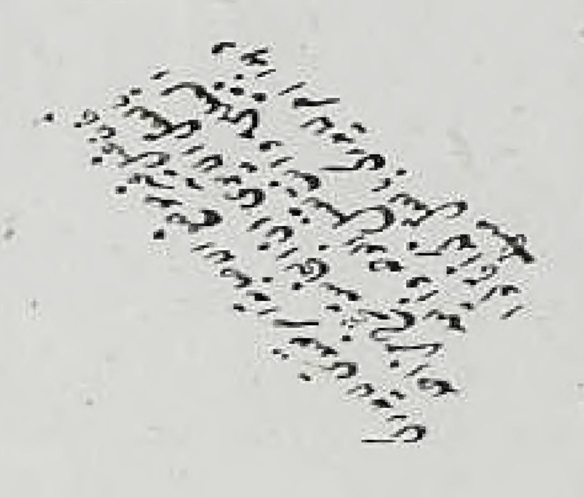
ولا تدخل على قوله لان الايام لا تتناول الجمعة على وجه القطع فيكون
للحد فلا تدخل انتهى قلت ليس هذا بوارد اذ لا نسلم ان المراد بالتناول
التناول القطعي ولا نسلم دلالة سياق كلامه عليه بل المراد بالتناول الشمول
لما يجب تحققه في صدر الكلام ايا ما من حيث الوضع كما ان المراد بكون
الغاية من جنس المغيا شموله لما يجب تحقق معناه الوضعي ايا ما غاية الامر ان
ما نحن فيه وهو المرفق داخل في اليد قطعا لكونه جزءا من مدلول اليد
والكل لا ينفك عن الجزء ولا يلزم منه ان يكون الحال في كل غاية
كذلك قوله وما ذكروا انها غاية الاسقاط ما هو المشهور في الكتب فلا
نذكره يعني ان بعض العلماء من اصحابنا على ما هو المشهور في الكتب بينوا
بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط
فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع الى
تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فجعلت
المرافق فيفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض
الذي يلي الابط فعند ذلك الى المرافق غاية لسقوط ذلك البعض فلا يدخل
تحت السقوط كذا ذكره الشارح في التوضيح قيل عليه ان الدليل المذكور

منقوض بقصة السمكة لان السمكة اكمل المجموع والكل المجموع الراس محال فيلزم دخول
الراس في المغيا كما لا يخفى فاي توجيه وجهته به وجهناه به انتهى قال المحشي
بعد نقل ذلك وفيه بحث وهو ان غسل المجموع الى المرافق انما يتحقق عند كون
المرفق اخر الاجزاء فيمتد الفعل اليه وينتهي عنده على ما يدل عليه الى
وعلى هذا التوجيه لا ينتقض الدليل بقصة السمكة كما لا يخفى على ان مسئلة
السمكة لا ترد عليهم واما صاحب التوضيح فلا يسلم هذا التوجيه الى هنا لفظه
قلت هذا البحث ساقط باصله وعلاوته واما الاول فلان مدار التوجيه
الذي اشار اليه الشارح ههنا وفصله في التوضيح على ان الغاية لا تدخل
تحت المغيا مطلقا كما صرح به في التوضيح وعلى ان اليد لما كانت اسما
للمجموع لا تكون الغاية غاية لنفس المجموع لان غسل المجموع الى المرافق
محال ولا يذهب على ذي فطرة سليمة انه لا فرق في كون غسل
المجموع الى المرافق محالا على تقدير دخول عدم الغاية تحت المغيا مطلقا
بين كون المرفق اخر اجزاء اليد وكونها غير اخرها فان غسل المجموع لا يتصور
بدون غسل بعض من الاجزاء سواء كان ذلك البعض اخر الاجزاء
او اوسطها او اولها واما ان لا تناقض لمسئلة السمكة ضروري واما الثاني
فلان مسئلة السمكة انما لا ترد على من قال بدخول الغاية تحت المغيا
في تلك المسئلة كما ذهب اليه قوم ومدار قول من ذهب الى ان

غاية
الغاية

غاية الاسقاط على ان الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا كما عرفت
فيرد عليهم النقض بتلك المسئلة لا محالة ثم ان قوله واما صاحب
التوضيح فلا يسلم هذا التوجيه ممنوع فانه قد ذكره وفصله في توضيحه من
غير قدح فيه اصلا وقال في كتابه هذا وما ذكروا انها غاية الاسقاط
مشهور في الكتب فلا نذكره والظاهر من هذا الاداء ان سبب عدم
ذكره شهرته لا كونه غير مقبول عنده نعم يشبه ان يكون الارجح عنده
هو التوجيه الاول ولكن هذا لا يجدي نفعا ههنا ثم قال المحشي المزبور
بقي ههنا كلام اخر وهو انه يمكن ان يقال لما استحال غسل المجموع
الى المرفق علم ان المراد غسل بعض اليد وهذا اعم فيحتمل بعض الرسغ
ايضا فالغاية للمد فلا تدخل تحت الحكم انتهى قلت هذا ايضا ساقط
لانه كما علم من قوله تعالى الى المرفق ان ليس المراد غسل مجموع اليد
كذلك علم منه ان ليس المراد غسل بعضها بحيث يعم فيحتمل بعض الرسغ
بل المراد غسل بعض معين منها وهو البعض الواصل الى المرفق والا
يلزم ان يلغو قوله الى المرفق فلا وجه لقوله وهذا اعم فيحتمل بعض
الرسغ ايضا ثم ان المعتبر في كون الغاية للمد او الاسقاط حال المغيا
قبل دخول الغاية ولا ريب ان اليد قبل دخولها فيها وانه للمجموع غير متحققة
بالبعض فلا معنى لحملها على البعض وجعل الغاية للمد بدون ادخالها

تحت الحكم تأمل تغنم قوله لانه تعالى اختار لفظ الجمع في اعضاء الوضوء فاريد
بمقابلة الجمع بالجمع انقسام الاحاد على الاحاد قيل على تقدير انقسام الاحاد على الاحاد
انما يثبت غسل يد ورجل واحدة لكل مخاطب والفرض غسل اليدين والرجلين
واجيب بان الثابت بالعبارة غسل يد واحدة ورجل واحدة و
غسل الاخرى ثابتة بدلالة النص او فعل الرسول عليه السلام المنقول عنه
والاجماع بعده كذا ذكر في الدرر وحواشي هذا الكتاب قلت في هذا



الجواب بحث اما اولا فلان اية الوضوء ليست بمعقول المعنى في حق
الاقتصار على الاعضاء الاربعة وانما هو امر تعبدي كما صرحوا به والحكم
انما يثبت بدلالة النص اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه
على ما تقرر في موضعه فكيف يتصور ثبوت غسل اليد الاخرى والرجل
الاخرى بدلالة نص الوضوء واما ثانيا فلان فعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومواظبته على ذلك الفعل انما يفيد وجوب ذلك الفعل ان لم
يتركه احيانا ولا يكون دليلا على فرضيته كما حقق في محله فكيف يثبت
الفرضية في غسل اليد الاخرى والرجل الاخرى بمجرد فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم اياه وان واظب عليه وقال المحشي بعد ذكر الجواب الاول
ويمكن الجواب بوجه اخر وهو ان الشارع اوجب على جميع المخاطبين
جميع الوجوه والايدي والارجل وعند توزيع الجمع بالجمع ينقسم الاحاد

في الوجوه

في الوجه والمثنى في اليد والرجل ومراد الشارح بالاحاد الاجزاء ثم
قال تدبر فانه دقيق قلت هذا الوجه لم يكن فيه كثير محذور في حد
نفسه الا ان فيه رفض معنى القاعدة المشهورة القائلة ان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فان المراد بالاحاد فيها هو الافراد
دون الاجزاء والوجه المذكور يقتضي ان يكون المراد بالاحاد في جانب
المخاطبين هو الافراد وفي جانب الوجوه والايدي والارجل هو الاجزاء
ولم يسمع مثل ذلك قط قوله المسح اصابة اليد المبتلة العضو ورده صاحب
الاصلاح والايضاح حيث قال المسح في اللغة امرار اليد على الشيء السائل
او المتلطخ لاذهابه ذكره صاحب القاموس وفي الشرع اصابة البلل
سواء كان المصاب عضوا او غيره كالخف والسيف ونحوه وسواء
كان الاصابة باليد او بغيرها يرشدك الى هذا انه لو اصاب رأسه او خفه
المطر قدر المفروض اجزأه مسحه باليد او لم يمسحه انتهى وقال فيما نقل عنه
فلم يصب من قال المسح اصابة اليد المبتلة العضو قلت يمكن ان يجاب
عن كلا شقي رده بتعميم في موضعين اما عن الاول فبان يقال مراد الشارح
تفسير المسح المذكور في قول المصنف ومسح ربع الرأس واللحية واللام في قوله
المسح للعهد لا تفسير مطلق المسح ويرشدك اليه قوله فيما بعده وكذا في مسح الخف

فلا يغيره عموم المصاب العضو وغيره في مطلق المسح لاختصاص المصاب
المسح المعهود بالعضو كما ترى وأما عن الثاني فبأن يقال لا يلزم من اجزائه في
صورة اصابة المطر رأسه او خفه قدر المفروض ان لو جد هناك حقيقة المسح الشرعي
بل يكفي كون ذلك في حكم المسح وقائما مقامه في الشرع ونظاير هذا كثيرة
في مسائل الفقه والكلام مبنا في تقرير حقيقة المسح في الشرع وتحققها بدون
اليد ممنوع كما لا يخفى ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح لم يصب في ذكر
السيف اثنا كلامه هنا اذ لا شك ان اصابة البلل السيف مما لا حكم
له شرعا سيما في هذا المقام فلا مدخل في مسح الشرعي قطعا ولو ذكر الجبيرة
بدل السيف لكان له وجه فان مسح الجبيرة مما له احكام شرعية كما لا يخفى
سيمي في الكتاب **قوله** واعلم ان المفروض آه اي المقدر
على وجه الفرضية كذا في عامة شروح الهداية قيل الفرض هو الذي
يوجب الاعتقاد باعتبار انه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده
ولا شيء من هذه الثلثة اعني وجوب الاعتقاد وكون الدليل مقطوعا
والكفر اي جاحده غير ثابت في حق مقدار المسح فكيف يكون فرضا اجيب
بوجوه منها ما ذكره بعض المحشين وهو ان الفرض هنا بمعنى التقدير
فلا اشكال قلت ليس هذا بشيء لان الفرض مهنا ليس بمعنى التقدير

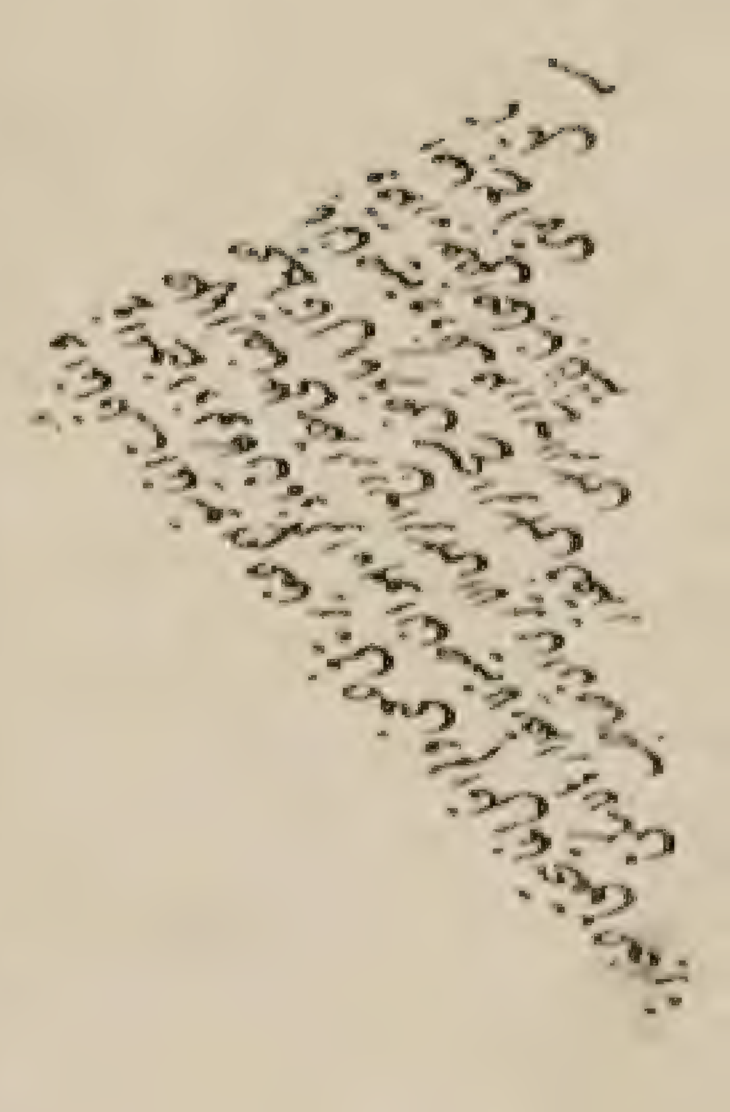
مطلقا بل بمعنى التقدير على وجه الفرضية كما صرح به واعترف بذلك البعض
نفسه ايضا حيث شرح المقام به فالاشكال باق على حاله ومنها
ما ذكر في النهاية وغيرها وهو ان الفرض نوعان قطعي وهو كما ذكرت
وظني وهو الفرض على زعم المجتهد كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة
عند اصحابنا فانهم يقولون يفرض عليه الطهارة عند ارادة الصلوة
وما نحن فيه من هذا القبيل قلت هذا هو الحق الصحيح وقد نبهت عليه
فيما مر عند بيان قول المص فرض الوضوء وفصلته بما لا مزيد عليه
ومنها ما ذكر في النهاية وحدها وهو ان الفرض مهنا يجوز ان يكون
بمعنى الواجب لالتقائهما في معنى اللزوم كما ان الواجب يكون بمعنى
الفرض في قوله الزكوة واجبة واعترض عليه المحشي بانه يخالف
لما اتفق عليه اصحاب الحنفية مثلا من انه لا جواز للمسح بدون قدر
الناصية فان هذا ليس حكم الواجب وانما حكمه الجواز مع النقصان
بل يخالف لما اتفق عليه جميع الاصحاب من انه لا واجب في الوضوء
اصلا وبالجملة فرق بين الفرض العملي والواجب وان اشتركا في الثبوت
بالدليل الظني انتهى قلت هذا غير وارد فان الواجب نوعان
احدهما لوجب الشيء مقيدا بالاضافة وهو ما لا يجوز الشيء بدونه

مع النقصان وثانيهما الواجب المطلق وهو ما يثبت بدليل ظني كما ذكر
في كتب الاصول وهذا القسم الفرض العملي وهو ما يفوت الجواز بفوته
ولا ينجبر بجابر والواجب بالمعنى الاول فلا مخالفة في الجواب الذي
جوزه صاحب النهاية لما اتفق عليه اصحاب الحنفية من عدم جواز المسح
بدون المقدار المخصوص فانه حكم الفرض العملي الداخل في الواجب
بالمعنى الثاني ولا لما اتفق عليه جميع الاصحاب من انه لا واجب في الوضوء
اصلا فان مرادهم به نفي الواجب في الوضوء على المعنى الاول الخاص
لا على المعنى الثاني العام وما تحقيقه ان التباين بين الفرض العملي و
وبين احد نوعي الواجب وهو واجب الشيء الموقوف ما يكون
الشيء بدونه مع النقصان لا بين الفرض العملي وبين النوع الاخر
للواجب وهو الواجب المطلق الموقوف مما يثبت بدليل ظني ومدار
الجواب المذكور في النهاية على جواز كون الفرض هنا بمعنى الواجب
على النوع الثاني دون الاول فلا تشنع وردها قوله عندنا
ربع الرأس قال في الهداية وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلثة اصابع
من اصابع اليد وخطأ المحشي عبارته حيث قال ابتدأ ذكر في الهداية
كذا في نسخ الهداية المصححة ولا يخفى ان الصحيح بثلث اصابع لان الاصابع

مورا نهر

قلت ان المخطئ مخطئ لان لفظ الاصبع يؤنث ويذكر كما صرح به في
كتب اللغة قال في الصحاح الاصبع يؤنث ويذكر وقال في القاموس
الاصبع مثلثة الهمزة ثم قال وقد يذكر فقد ظهر ان ثلثة اصابع ايضا
صحيح بناء على تذكيره فلا صحة لرد ما في نسخ الهداية المصححة بناء على زعم
ان الاصبع مؤنثة لا غير ثم اعلم ان مسئلة مسح الرأس في المقدار
مختلفة قولان من اصحابنا احدهما مسح مقدار الناصية وهو ربع
الرأس والاخر مسح مقدار ثلث اصابع وقول من الشافعي وهو
ادنى ما يطلق عليه اسم المسح وهو شعرة او ثلث شعرات وقول
من مالك وهو مسح جميع الرأس وقول من الحسن البصري وهو مسح
اكثر الرأس كذا ذكر في النهاية والكفاية قال صاحب الافصاح
الايضاح صح
اعلم ان العلماء قد اختلفوا في مقدار المفروض من الرأس فعن اصحابنا
فيه ثلث روايات في ظاهر الرواية مقدر بثلث اصابع من اليد مطلقا
وفي اختلاف زفر ويعقوب مقدر بربع الرأس وذكر الشيخ ابو الحسن
الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية وقال فيما علق عنه
فمن قصرها على الاثنين غير فارق بين التقدير بالربع والتقدير
بالناصية لم يصب انتهى قلت فيه نظر اذ لا يفهم مما نقلوا من الاقوال
ان تكون الروايات عن اصحابنا ثلثا بحسب الحقيقة والمعنى فان ما ذكره
الشيخ

ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي من مقدار الناصية هو مقدار الناصية ربع الرأس بعينه يرشد اليه قول صاحب الهداية والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس حيث فسر مقدار الناصية بربع الرأس فلم يكن ما ذكره الشيخان رواية مغايرة لرواية ربع الرأس في المعنى بل في اللفظ فقط وانما يتوهم المغايرة في المعنى لو كان ما ذكراه هو الناصية لا مقدار الناصية فظهر ان من قصر الرواية عن اصحابنا في مقدار مسح الرأس على الاثنين فقد نظر الى الاتحاد المعنوي بين العبارتين الواردتين في نقل المشايخ فاصاب قوله فاذا دخل الباء في المحل شبه المحل بالوسائل فلا يثبت استيعاب المحل قال المحشي ولا يخفى ان هذا مبني على ان الباء الداخلة على المحل هي باء الاستعانة التي حقها الدخول على الآلة انتهى قلت ليس هذا ابعد بدلالة ما ذكر في الشرح ههنا يتم بكون الباء الداخلة على المحل باء الالصاق ايضا وعلى هذا فرع فخر الاسلام دخول الباء على الوسائل كالاثمان على كونها للالصاق كما ذكره التفتازاني في التلويح وبين وجهه وقال الشارح في تنقيح الاصول قالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى المسح الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل بل قدر ما يحصل به المقصود برؤسكم انتهى وقال صاحب التلويح



في بيانه اليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء على المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل والآلة وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكره التنقيح والتلويح صريح في ان الباء الداخلة على المحل في نحو وامسحوا برؤسكم باء الالصاق وان المطلوب يحصل بذلك بدون المصير الى معنى الاستعانة قوله ويمكن ان يجاب بان الاستيعاب في التيمم لم يثبت بالنص بل بالاحاديث المشهورة التي يجوز بها الزيادة على النص قال المحشي ههنا بحث وهو ان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرح به وقوله عليه السلام المائدة من آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع احكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة الا ان يقال يجوز ان يكون هذا الحديث نفسه ايضا منسوخا وقال بعض المحشين بعد نقل هذا يمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون معنى الحديث لا يكون الاحكام المستفادة منها منسوخة بالكتاب كما يشعر به قوله عم آخر القرآن نزولا لان الآخرية بالنسبة الى النزول

والقرآنية لا تنافي المنسوخية بالحديث فنقول المعترض ولا بالنسبة لا يعطيه
عبارة الحديث كما لا يخفى انتهى قلت بل يعطيه قوله فاحلوا حلالها وحرموا
حرامها اذ لو كان المراد انها غير منسوخة بالكتاب وان جاز ان تكون منسوخة
بالسنة لما امر بتحليل حلالها وتحريم حرامها مطلقا وهذا مما لا سترة به فكيف
خفي على المعترض ذلك قوله وايضا الحديث المشهور وهو حديث المسح على الناصية
دل على ان الاستيعاب غير مراد فانتفى قول مالك رح قلت ينبغي ان لا يكون
المراد بالحديث وبالمشهور المذكورين في كلام الشارح رح ههنا ما هو
مصطلح الفقها في علم الاصول لان الحديث في مصطلحهم مختص بقول
النبي صلى الله عليه وسلم والسنة تعم قوله وفعله ع م ولا شك ان المسح
على الناصية فعله ع م لا قوله وكذا المشهور في مصطلحهم ما كان رواته
بعد القرن الاول قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب
والمراد بحديث المسح على الناصية حديث المغيرة وقد صرحوا
في شروح الهداية وغيرها بانه خبر الواحد وهو ما لا يصل رواته
الى ذلك الحد لا في القرن الاول ولا في القرن الثاني والثالث
فلا يكون مشهورا على اصطلاحهم لكن بقي ههنا شي وهو ان
حديث المغيرة اذا كان خبر الواحد لا المشهور المصطلح لا ينفي قول
مالك بدون ان تكون الآية مجملة لا مطلقة كما لا ينفي قول الشافعي

بدون ذلك فان خبر الواحد يبين اجمال الكتاب ولا يقيد اطلاقه
على ما تقرر في علم الاصول فلا يتم قول الشارح فانتفى قول مالك
واما نفي مذهب الشافعي فمبني على ان الآية مجملة في حق المقدار
لا مطلق كما زعم اذ لا فرق على تقدير ان يكون حديث المسح على الناصية
من قبيل خبر الواحد بين انتفاء قول مالك وانتفاء قول الشافعي
في الابتناء على كون الآية مجملة لا مطلقة فلا معنى لتفريع انتفاء
قول مالك على ما قبله وجعل انتفاء قول مبنيا على كون الآية مجملة
لا مطلقة اللهم الا ان يقال ان مبنى التفريع الحاصل من قوله فانتفى
قول مالك على الدليل العقلي الذي ذكره اولا بقوله وقد ذكروا
انه اذا قيل الخ لا على الدليل النقلي الذي ذكره ثانيا بقوله وايضا
الحديث المشهور الخ فحينئذ يتم الفرق بين انتفاء قول مالك
وانتفاء قول الشافعي بتفريع الاول على ما قبله وجعل الثاني مبنيا
على كون الآية مجملة لا مطلقة لكن لا يخلو التوجيه اذن عن البعد
والركاكة كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة قوله لان المسح
في اللغة امرار اليد ولا شك ان مماسة الانملة شعرة او ثلثا
لا تسمى مسح الراس واعترض عليه بوجهين احدهما ما اورده صاحب
التسهيل وقلده المحشي وهو ان للخصم ان يمنع عدم تسمية المماسة



المذكورة مسحا وقد مر ان المسح اصابة اليد المبتلة وهي تحصل بالمماسة قيل ثم دفعه المقصود عدم التسمية لغة وما ذكر تسمية شرعية قلت لا يجدي هذا شيئا اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون المراد بالمسح في الآية معناه الشرعي لا اللغوي فلا يثبت الاجمال وثانيهما ما ذكره المحشي من عند نفسه وهو انه لا حاجة الى منع تسمية مماسة الانملة شعرة مسحا لانها لو سميت مسحا تكون الآية مجملة ايضا لان المسح على شعرة لا يمكن الا بزيادة عليها وما لا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلومة فيتحقق الاجمال في المقدار قلت يمكن ان يجاب عنه من قبل الشارح بان منع تسميتها مسحا ليس للاحتياج اليه في تمشية دليل الاجمال بل لبيان الواقع فانها لا تسمى مسحا في اللغة اصلا فكان مراد الشارح بيان اجمال الآية في مقدار المسح على ما هو الواقع فلا يرد عليه الكلام المذكور نعم يرد عليه ان يقال لا يكفي في تمام الدليل عدم تسميتها مسحا في اللغة لجواز ان يكون المراد بالمسح في الآية معناه الشرعي لا اللغوي كما ذكرناه آنفا قوله لانه اذا قيل مسحت بالحائط الخ هكذا وقع في اكثر النسخ الصحيحة ووقع في بعضها ولانه بحرف العطف فيكون دليلا مستقلا وهذا هو الاصح دراية اذ على الاول يلزم استدراك ما قبله لان حاصل هذا بيان الاجمال

الى استعمال المسح بالباء وانه بيان كاف في اثبات المطلوب بدون الحاجة الى ذكر ما قبله وجعل هذا التعليل تعليلا مستقلا اذا ذكر حرف العطف وجعل دليلا آخر مستقلا فان فيه اثبات المطلوب بطريقين مختلفين ففيه زيادة فائدة كما لا يخفى ثم ان صاحب التسهيل اعترض على هذا التعليل بانه قد مر آنفا ان الاستيعاب في قوله فامسحوا بوجوهكم ثبت بالاحاديث لا بالنص وفي الآية ههنا لا دليل على الكل فيحمل على البعض عملا بالباء فلا يثبت بهذا الوجه المذكور كون الآية مجملة وقلده المحشي في ايراد هذا الكلام ههنا وان ذكره في صورة ان يكون من عند نفسه قوله فتكون الآية في المقدار مجملة قيل عليه المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان والعمل بهذا النص ممكن بحمله على ادنى ما يطلق عليه اسم المسح ليقينه فلا يكون مجملا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكر في الغاية ومعراج الدراية من انه لا اقل ولا ادنى من شعرة والمسح عليها لا يمكن الا بزيادة وما لا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلومة فيتحقق الاجمال ومنها ما ذكر في الكافي والكفاية وغيرهما من انه لم يرد ذلك الادنى لانه يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى الايجاب على حدة بقوله وامسحوا برؤسكم بل المراد بعض مقدر فصار مجملا قال المحشي بعد ان ذكر الجواب

بالز.

الثاني وعزاه الى الكافي والكفاية ولا يخفى ان مراد الحنفية من قولهم
ان الاقل ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الفرض
اتفاقا ما فيهما اى ما في الكافي والكفاية فلا يتم جواب صاحب التلويح
عن طرف الشافعي بان عدم تادى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه
مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف
في اشتراط الترتيب انتهى قلت بل ما ذكره المحشي غير تام اذ لصاحب
التلويح ان يقول من طرف الشافعي ايجاب المسح على حدة بقوله
وامسحوا برؤسكم لايجاب الترتيب اذ لحصوله في ضمن غسل الوجه كامل
الترتيب فصار الخلاف في تعيين مقدار المسح مبنيا على الخلاف
في وجوب الترتيب بعين ما ذكره اولا ولا يدفعه ما في الكافي والكفاية
كما لا يخفى ثم قال المحشي على ان فيه بحثا من وجهين آخرين الاول
ان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك ينبغي ان يجزئه لو غسل الوجه ثانيا
بعد غسل اليدين الى المرفقين عند الشافعي وهو غير ثابت عنه الثاني
ان الخلاف في مقدار المسح باق سواء اشترط الترتيب ام لا والا
لجاز المسح عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه بادنى ما يطلق عليه اسم وليس كذلك
فتدبر انتهى قلت كل من وجهى بحثه ساقط اما الاول فلان عدم
ثبوت الاجزاء في الصورة المذكورة عن الشافعي لا يدل على ثبوت خلافه

عنه لجواز ان يكون مذهبه هو الاجزاء في تلك الصورة ولكن
لم ينقل الينا والاشكال انما يرد على تقدير ثبوت خلاف ذلك عنه
واما الثاني فلان قوله والا لجاز المسح عند ابي حنيفة واصحابه بادنى
ما يطلق عليه اسم ليس بصحيح فان معناه وان لم يكن الخلاف
في مقدار الرأس باقيا على اشتراط الترتيب وعدم اشتراطه بل كان
مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب لجاز المسح عند ابي حنيفة واصحابه
بادنى ما يطلق عليه اسم ولا يخفى ان الخلاف في مقدار المسح على تقدير
كونه الخلاف في اشتراط الترتيب يلزم ان لا يجوز المسح عند ابي حنيفة
واصحابه بادنى ما يطلق عليه اسم لان معنى كون هذا الخلاف مبنيا
على ذاك الخلاف هو ان من قال باشتراط الترتيب يقول بكون
المفروض في مقدار المسح ادنى ما يطلق عليه اسم ومن قال بعدم
اشتراط الترتيب يقول بكون المفروض في ذلك غير ادنى ما يطلق
عليه اسم لحصول ادناه في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى الايجاب
على حدة بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما كان ابو حنيفة واصحابه قائلين
بعدم اشتراط الترتيب لزمهم ان يقولوا بعدم جواز المسح بادنى
ما يطلق عليه اسم كما لا يخفى على ذي مسكة قوله وسننه للمستيقظ
غسل يديه الى رسغيه قبل ادخالهما الاناء • قد اختلفت عبارات المشايخ

فی تعریف السنة فقال قوام الدین الاتقانی فی غایة البیان هی ما فی
فعله ثواب وفی ترکه عتاب لا عقاب وقال انما قلت فی ترکه عتاب
احترازا عن النفل وانما قلت لا عقاب احترازا عن الواجب
والفرض وقال وهذا التعریف ابدعه خاطری فی هذا المقام ثم قال
وما قیل السنة الطریقة المسلوکة فی الدین ففیه نظر انتهی قلت الظاهر
ان وجه النظر هو ان هذا التعریف یتناول الواجب والفرض
ایضا لان کل واحد منهما طریقة مسلوکة فی الدین لا محالة فلم یکن
مانعا عن دخول الاغیار وقال صاحب العنایة السنة هی الطریقة
المسلوکة فی الدین وحکمها ان یثاب علی الفعل ویستحق اللائمة
علی الترک لا غیر انتهی قلت الظاهر ان قوله وحکمها ان یثاب الی آخره
قید داخل فی التعریف لیحترز به عن الواجب والفرض فیکون التعریف
من قبیل الرسوم دون الحدود ولا محذور فیه ویدل علیه ان صاحب
العنایة انما زاد هذا القید علی ما قیل السنة الطریقة المسلوکة فی الدین
بعد ان رای نظر صاحب الغایة فیه وقال الجمهور السنة ما واظب
علیه النبی صلی الله وسلم مع ترکه احیانا وقد طعن فیه صاحب الاصلاح
والایضاح حیث قال بعد ذکره هذا هو المشهور فی حدها المسطور
فی الکتب وفیه قصور لان ما واظب علیه الخلفاء الراشدون ایضا
من السنة الا یری الی ما قاله صاحب الهدایة فی التراویح والاصح
انها سنة لانه واظب علیها الخلفاء الراشدون وقال فی النهایة
والدلیل علی انها سنة قوله علیه السلام علیکم بسنتی وسنة الخلفاء
الراشدین من بعدی انتهی قلت لیس هذا بشیء لانه ان اراد
ان ما واظب علیه الخلفاء الراشدون ایضا من سنة رسول الله
صلی الله علیه وسلم فهو ممنوع جدا الا یری الی قوله علیه السلام علیکم
بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی کیف جعل سنة الخلفاء
الراشدین قسیما لسنة نفسه الکریمة وان اراد ان سنة الخلفاء
الراشدین ایضا من مطلق السنة فهو مسلم لکن ما عرفه الجمهور سنة
رسول الله علیه السلام لا مطلق السنة وقد افصح عنه صاحب المحیط
حیث قال السنة سنتان سنة الرسول الله وسنة اصحابه
فسنة الرسول هی الطریقة التی فعلها الرسول وواظب علیها
کرکعتی الفجر والاربع قبل الظهر واشباههما وسنة الصحابة
هی الطریقة التی سلکها الصحابة وواظبوا علیها کالتراویح فان
التراویح یقال لها سنة عمر لان عمر رضی الله عنه فعلها وواظب
علیها انتهی ویمکن ان یقال ایضا ان التراویح وان لم تکن
ما واظب علیه النبی علیه السلام حقیقة الا انها مما واظب علیه حکما حیث

بين العذر في ترك المواظبة كما يشعر به قول صاحب الهداية والنبي
عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا
بعد قوله لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون وكذا قول صاحب العناية
في شرحه فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي عليه السلام
ولم يواظب اجاب بانه بين العذر في ترك المواظبة الخ فان المفهوم
من قولهما انهما واظب عليه النبي ع م حكما ببيان العذر في ترك
المواظبة اذ لو كان مجرد مواظبة الخلفاء الراشدين كافيا في سنيتها
لما احتيج الى قول صاحب الهداية والنبي بين العذر في ترك المواظبة
ولما صح قول صاحب العناية في شرحه فان قيل لو كانت سنة
لواظب عليها النبي ع م الى آخره تامل تفهم ثم ان صاحب الاصلاح
والايضاح ذكر وجها لايثار صيغة الجمع على صيغة المفرد ههنا دون
الفرض وقال في آخره ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة سلك
في الموضعين مسلك الافراد واشار في الحاشية الى صاحب الوقاية
قلت الواقع في اكثر نسخ الوقاية وسننه بصيغة الجمع وحينئذ لا معنى
لرد ذلك ببيان الفرق بين الموضعين واما على ما وقع في بعضها
بصيغة الافراد فالامر فيه ايضا هين اذ يوجد لايثار المفرد على الجمع
ههنا ايضا وجه كما لا يخفى على المتامل فكان ايثار الجمع وايثار المفرد

من احد الجائزين كما في ايثار الطهارة او الطهارات في عنوان الكتاب
فلكل وجهة هو موليها لا ينبغي رد احدهما بالآخر ثم ان صاحب
الاصلاح والايضاح غير ههنا عبارة الوقاية تغييرا فاحشا
حيث زاد عليها بعضا من القيود وترك عدة من القيود المذكورة
فيها منها قولهم قبل ادخالها الاناء وقال في بيان وجه تركه واما ترك
قولهم قبل ادخالها الاناء فلئلا يتوهم اختصاص سنيتها بوقت
الحاجة الى ادخالها الاناء بناء على ان المفهوم معتبر في الروايات
اتفاقا انتهى قلت التوهم المذكور ساقط وترك القيد المزبور
فاسد اما الاول فلان ذكر الاناء في هذه المسئلة كما وقع في كلام
الفقهاء وكذا ذكره في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم
اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى
يغسلها ثلثا وقع على عادتهم فانهم كانوا يتوضئون من الاتوار
على ابواب المساجد كما صرح به في شروح الهداية وفي الكافي وقد
تقرر في علم الاصول ان من شروط مفهوم المخالفة ان لا يخرج
المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم وقد خرج
ههنا مخرجها فكيف يتوهم الاختصاص بناء على مفهوم المخالفة
واما الثاني فلانه يلزم على تقدير ترك القيد المزبور ان يحصل السنة

بغسل يديه الى رسغيه ثلثا فى ابتداء الوضوء سواء كان غسلهما قبل
ادخالهما الاناء او قبله وليس كذلك اذ لو غسلهما بعد ادخالهما الاناء
كان تاركا للسنة اجماعا بل للفرض ايضا ان كان على يده نجاسة
لافضائه الى تنجيس الماء فلا بد من القيد المزبور احترازا عن ذلك

قوله وتخليل اللحية قال فى الهداية وقيل هو سنة عند ابى يوسف
جائز عند ابى حنيفة ومحمد رح لان السنة اكمال الفرض فى محله والداخل
ليس بمحل له انتهى يعنى ان السنة فى الوضوء اكمال الفرض وداخل اللحية
ليس بمحل الفرض لعدم وجوب ايصال الماء اليه فى الوضوء بالاتفاق
كذا فى العناية وغيرها وقال عصام الدين فى شرح الهداية لا يخفى
ان اكمال الفرض فى محله لا يتصور فى بعض السنن كالنية فى الوضوء
ونحوها من السنن الغير التابعة للفرض ولا يظهر فى كثير منها الا بتكلف
شديد بعيد من الاوهام وقال جوابا عنه ولا حاجة فى ثبوت المطلوب
الى اجراء لفظ السنة على اطلاقه بل يكفى ان يراد السنة المعتبرة
فى شئ له فرض يجانس تلك السنة والقرينة على التقييد كون
الكلام فى ايصال الماء الى داخل اللحية ولو خص بالسنة المعتبرة
فى الوضوء المجانسة لفرض فيه كانت القرينة على التقييد ادل
والكلية فى الاطراد اظهر وقال لا يقال فاللازم من هذا الدليل

عدم كونه سنة مخصوصة فى الوضوء لا عدم كونه سنة فيه مطلقا
لانا نقول كونه سنة بدون الخصوصية ممتنع لكون الخصوصية لازمة له
فلو لم يكن سنة مخصوصة فى الوضوء لم يكن سنة فيه اصلا وقال
واعترض بان هذه الكلية منقوضة بغسل اليدين فى ابتداء الوضوء
فانه تحصيل للفرض لا مكمل اذ المكمل يكون زائدا على الاصل لا محالة
وبالاستنجاء والمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين واجيب
اما عن غسل اليدين ابتداء فبان غسلهما فى نفسه فرض والسنية
عائدة الى قيد الابتداء فالسنة تقديم غسلهما وهو لا يجانس فرضا
وقولهم ان غسلهما ابتداء سنة تنوب عن الفرض لا يخلو عن تسامح
على انه لا ينوب عن الفرض فيما حكاه صاحب المحيط عن شمس الائمة
السرخسى وان استشكل بان الفرض تطهير المحل وقد حصل واما
عن الاستنجاء فبانه تطهير الخبث والمفروض فى الوضوء تطهير الحدث
فلا مجانسة واما عن البواقى فبما ذكره الجمهور ان المراد بمحل الفرض
محله فى الجملة وباعتبار ما وداخل الفم والانف كذلك لكونهما
داخلين فى حدود الوجه ظاهرين من وجه وكذا الاذنان لكونهما
من الرأس بالحديث محلين لاقامة فرض المسح بالقياس المستند اليه
لكن رجح الاستحسان عليه وقال وعلى هذا يتوجه ما يشير اليه

في الاسرار ان داخل اللحية محل للفرض بهذا المعنى لانه محل له حقيقة
قبل الالتحاء وهو يكفي في محليته له في الجملة وباعتبار ما بعده كيف ومحليته
للفرض ليس دون محلية داخل الفم والانف ان لم يكن فوقهما وقال
ثم ههنا بحث آخر وهو انه ان اريد ان اكمال الفرض في محله ماهية السنة
المخصوصة حتى يكون انتفاؤه انتفاؤها كما في تخليل اللحية وثبوته ثبوتها
كما في تخليل الاصابع فهو ممنوع بل كون السنن باسرها متحدة بالماهية
مختلفة بالعوارض من الظواهر التي تجري مجرى القطعيات وان
اريد انه لازم للسنة المخصوصة حتى يلزم من انتفائه انتفاؤها فلا دليل
عليه غاية الامر ان كل ما تقرر سنيته المخصوصة كتثليث الغسل واستيعاب
الرأس بالمسح ونحو ذلك بهذه الصفة وان ما ليس بهذه الصفة
مما سوى تخليل اللحية كتخليل شعر الرأس ونحو ذلك تقرر عندهم عدم
سنيته وهذا متردد الدلالة بين اللزوم والاتفاق وكان في لفظ
قيل اشارة الى ضعف هذه الرواية والدليل اليه هنا لفظه والمحقق
ذكر جميع ذلك ولكن لبس في التحرير حيث اشعر بكون الايرادين
المذكورين في الدليل من عند نفسه غير ماخوذين من الغير كما لا يخفى
على الناظر في كلامه قلت يمكن دفع الاول من ذينك الايرادين
بان المراد بمحل الفرض ما كان محله دائما وان كان محليته في الجملة

وباعتبار ما اي من وجه دون وجه كداخل الفم والانف واما ما
لا يكون محلا للفرض حين اقامة السنة بل كان محلا له في وقت ما
كداخل اللحية حيث كان محلا له قبل الالتحاء فهو بمعزل عما نحن فيه
فان اكمال الفرض في محله انما يتصور عند ثبوت الفرضية وتحقق
المحلية في الجملة واما عند سقوط الفرضية وانتفاء المحلية بالكلية فلا
كما لا يخفى وفرضية غسل ما تحت اللحية قد سقطت بعد الالتحاء
بالاجماع لخروجه عن المواجهة فلم يصلح داخل اللحية محلا للفرض اصلا
بعد الالتحاء بخلاف داخل الفم والانف لكونهما داخلين في حدود
الوجه ظاهرين من وجه في كل حين فصارا صالحين لمحلية الفرض
في الجملة دائما فقول المورد ومحلية داخل اللحية للفرض ليس دون
محلية داخل الفم والانف ان لم يكن فوقها في حيز المنع قطعا
قوله والاصابع لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا تتخللها
نار جهنم كذا في الهداية قال في العناية وقوله عم خللوا لم يفد الوجوب
وان كان مقرونا بالوعيد لان حديث الاعرابي والاخبار التي
حكي فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر التخليل فيها
تصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروف بما اذا لم يصل الماء
بين الاصابع انتهى قلت فيه بحث وهو انه اذا لم يصل الماء

وباعتبار

الى ما بين الاصابع يكون تخليلها فرضا على ما نص عليه في عامة المعتبرات
قال في مبسوط شيخ الاسلام التخليل سنة بعد وصول الماء فاما قبل
الوصول فرض وقال في المحيط الاصابع اذا كانت مضمومة وتوضأ
من الاناء فتخليلها فرض بالاجماع الى غير ذلك من شواهد الكتب المعتبرة
والكلام ههنا في سنية تخليل الاصابع والحديث المذكور مسوق لاثبات
ذلك فقوله عليه السلام خللوا اصابعكم ان كان مختصا بما اذا لم يصل
الماء الى ما بين الاصابع كما هو المتبادر من قوله كيلا تتخللها نار جهنم
لا يتم اثبات السنية به كما لا يخفى وان لم يكن مختصا بذلك بل كان
عاما لما اذا وصل اليه ايضا لا يتم حرف قوله كيلا تتخللها نار جهنم لما اذا
لم يصل الماء الى ما بين الاصابع لان قوله كيلا تتخللها نار جهنم تعليل
لقوله خللوا اصابعكم فيلزم ان تكون العلة قاصرة عن افادة عموم
معلولها كما ترى وقال صاحب الكافي في تعليل هذه المسئلة لقوله عم
خللوا اصابعكم حتى لا تتخللها نار جهنم ثم قال وينبغي ان يكون واجبا
نظرا الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة
فيكون تبعا لها فلو قلنا بالوجوب هنا كان في الصلوة لساوى التبع
الاصل انتهى واعترض عليه صاحب عناية الوقاية حيث قال
بعد نقله فيه نظر لانه ان اراد بلزوم المساواة بينهما لزوم كون التبع مستقلا

با

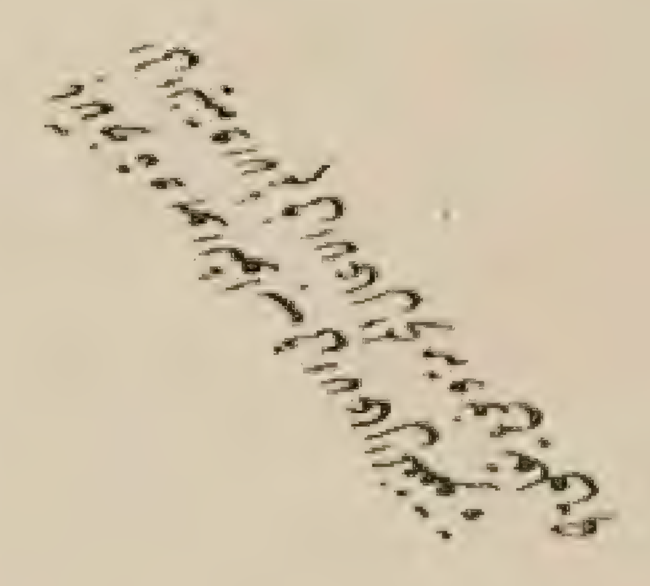
بالثبوت والسقوط من غير نظر الى الاصل نسلم ان كون التبع
على هذه الصفة محال ولكن لا نسلم لزومه على ذلك التقدير وان اراد
كون التبع مشتملا على الفرض والواجب والسنة كما ان الاصل
كذلك نسلم لزومه ولكن لا نسلم استحالته فان الوضوء كان مساويا
للصلوة بهذا المعنى في زمن النبي عم اذ كان كل منهما مشتملا على الفرض
والسنة لا غير حينئذ فكما لم يضر تلك المساواة في ذلك الزمان فكذلك
لم يضر هذه المساواة في هذا الزمان انتهى وقد قلده المحشي في ايراد هذا
الكلام على ما في الكافي ولكن ذكره بنوع اجمال في صورة ان يكون من عند
نفسه قلت الحق ان الطريق الذي سلكه صاحب الكافي في بيان
صرف الامر الواقع في الحديث المذكور عن افادة الوجوب ليس بتام
وعن هذا قال قوام الدين الكاكي في معراج الدراية بعد ان ذكر الطريق
المذكور وعزاه الى الكافي وغيره لكن هذا ضعيف وقال قد بينا وجه
الضعف في الاصول في جامع الاسرار في شرح المنار قوله والاذنين
بمائه عطف على كل الرأس فالمعنى ومسح الاذنين بماء الرأس قال في الهداية
وهو سنة بماء الرأس عندنا خلافا للشافعي لقوله عم الاذنان من الرأس
والمراد بيان الحكم دون الخلقة انتهى وقال في الكافي قال الشافعي يوضأ لهما
ماء جديدا لانهما ليسا من الرأس حتى لا يتادى بهما وظيفة الرأس ولنا قوله عم

الاذنان من الرأس اريد به بيان الحكم لانه عم لم يبعث لبيان الخلقة فثبت
انهما من اجزاء الرأس حكما ولو كانا من اجزائه حقيقة لسن اقامة وظيفتهما
بماء واحد كسائر الاجزاء كذا هنا انتهى وقالوا في شروح الهداية فان قيل على هذا
ينبغي ان يجزى مسحهما عن مسح الرأس قلنا فرضية مسح الرأس ثبتت بالكتاب
وكون الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يقع عما ثبت بالكتاب كما ان
التوجه الى الحطيم لا يجزى عن التوجه الى البيت لان كون الحطيم من البيت ثبت
بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ الكتاب به انتهى قلت لقائل ان يقول لا يتوجه السؤال
المذكور راسا اذ المفروض في مسح الرأس عندنا مقدار ربع الرأس والاذنان
ليسا بمقدار ربع الرأس حتى يجزى مسحهما عن مسح الرأس اللهم
الا ان يقال المراد بما في السؤال المزبور انه ينبغي ان يجزى مسحهما منضما
الى مسح شيء من الرأس بحيث يكون المجموع مقدار مسح ربع الرأس
مع انه ليس كذلك اذ لا مدخل للاذنين في اداء فرض مسح الرأس اصلا
ثم اعلم انه قال في خلاصة الفتاوى واما مسح الاذنين فسنة ولا يأخذ
للاذنين ماء جديدا ولو فعل فحسن انتهى قلت فيه اشكال فانه لما ثبت
ان السنة في مسح الاذنين عندنا كونه بماء الرأس لا بماء جديد وتقرر
ذلك في عامة المتون والشروح كان اخذ الماء الجديد لمسح الاذنين تركا للسنة فكيف
يكون فعله حسنا وتارك السنة ان لم يستحق العقاب يستحق العتاب والاساءة بالاجماع
فانا نتصور الحسن بدون

قوله اما النية فلقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قال صاحب
التلويح في حل هذا الحديث روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما عليه
والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو غفل
في اثناء غسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام
يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد
بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان
نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب بالاعمال المفتقرة والاثم في الافعال
المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك الى هنا لفظه واعترض في حواشي التلويح على قوله والمراد بالنية
قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل بان هذا التفسير
انما يستقيم في العبادات المترتبة عليها الثواب دون المناهي المترتبة
عليها العقاب وايضا اذا حمل النية على هذا المعنى لم يتأت تطبيقه
لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها
او امرأة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق فالصواب ان يفسر النية
بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه موافقا للغرض من جلب نفع
او دفع ضر حالا او مآلا واجيب عنه بان التفسير المذكور بناء على حمل
الاعمال على العبادات كما اختاره البعض وحمل التقسيم في قوله النبي

اى النية

حصل له الثواب ومن لا فلا واما قوله فيا سيأتي والاثم في الاعمال المحرمة
فبيان لقسم الحكم الاخروي مطلقا لا اشارة الى عموم الاعمال في الحديث
للمنهيات انتهى وقال المحشي ههنا بعد نقل ما في التلويح والاعتراض عليه
والجواب عنه فيه بحث وهو انه ذكر بعده ان نفس هذا الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها
باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك ولا يخفى ان قوله
والاثم في الاعمال المحرمة يأبى الحمل المذكور وحمله على بيان حكم القسم الاخروي
مطلقا بدون الاشارة الى عموم الاعمال في الحديث للمنهيات بعيد
كما لا يخفى على ان الجواب المذكور لا يدفع الاعتراض الخ كما لا يخفى انتهى
قلت هذا البحث ليس بشئ باصله وعلاوته اما الاصل فلان قوله
وحمله على بيان حكم القسم الاخروي مطلقا بدون الاشارة الى عموم
الاعمال في الحديث للمنهيات بعيد تحكم كيف لا وبرشدك الى الحمل على ذلك
قول صاحب التلويح وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة حيث وصف الاعمال في الثواب بالمفتقرة الى النية
ولم يصفها في الاثم بها بل لم يذكرها في الاثم بلفظ الاعمال وانما ذكرها بلفظ
الافعال على ما وقع في النسخ المصححة واما العلاوة فلان الجواب المذكور



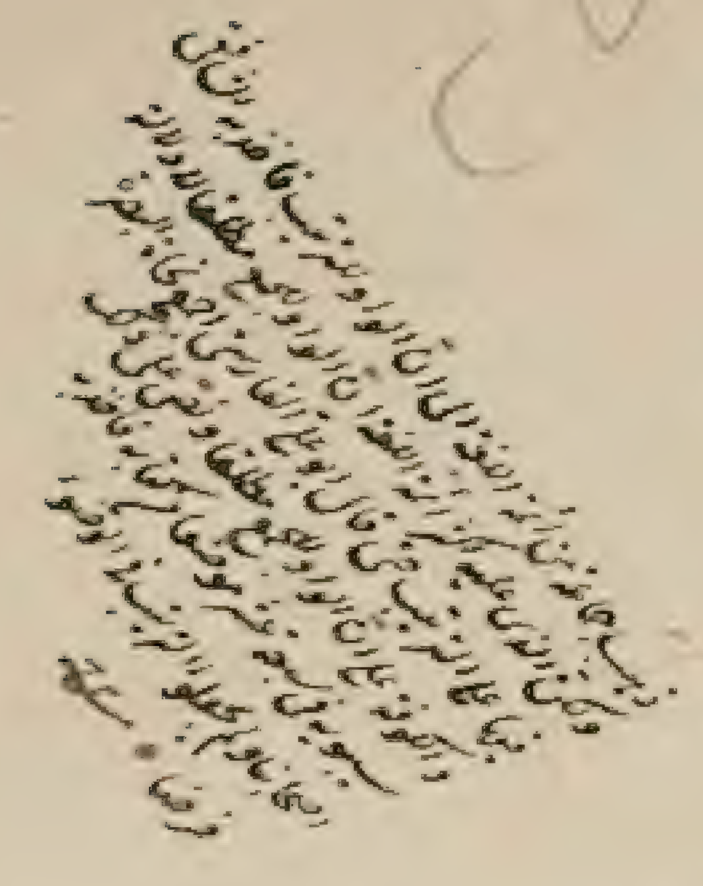
كما يدفع الاعتراض الاول يدفع الاعتراض الخ ايضا بلا ريب فان
قول المجيب وحاصل التقسيم من وجد له النية حصل له الثواب ومن
لا فلا لدفع الاعتراض الخ لا غير يعني ان التقسيم الحاصل من تمام
الحديث وهو قوله عليه السلام فمن كانت هجرته الى الله ورسوله
فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة
يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه ليس تقسيما للاعمال المفتقرة الى النية
عند من حمل الاعمال المذكورة في صدر الحديث على العبادات بل هو عنده
تقسيم لمطلق الاعمال الى الاعمال المفتقرة الى النية بمعنى قصد الاطاعة
والتقرب الى الله والى الاعمال الغير المفتقرة اليها فحاصل التقسيم من
وجد له النية حصل له الثواب ومن لا فلا فحينئذ يصير الفا الواقع في صدر
التقسيم لمجرد التفريع لا لتفصيل الاجمال في الكلام السابق تامل ثم
ثم اعترض في حواشي التلويح على قول صاحب التلويح ونفس
هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته بانه ممنوع لجواز ان يقدر
المتعلق فعلا خاصا او يحمل على حذف المضاف من البين اي الاعمال
معتبرة بالنيات او محسوبة بها او الاعمال بحسبها انتهى وقال المحشي
ههنا بعد ذكر هذا الاعتراض ايضا وجوابه ان مراده عدم ارادة حقيقته
الظاهرة وما ذكر حمل على خلاف الظاهر ايضا كما لا يخفى انتهى قلت هذا الجواب

ليس بسديد اذ لو كان مراد صاحب التلويح ما ذكره في هذا الجواب لما تم الاعتراض
بقوله بل المراد بالاعمال حكمها فانه لا يلزم من عدم ارادة حقيقة الظاهرة
كون المراد بالاعمال حكمها بطريق المجاز حتى يتم الجزم به لجواز ان يراد ما ذكر
في الاعتراض من الاحتمالات بل هذا اقرب من ذلك فان المصير الى المجاز
انما يكون عند تعذر الحقيقة كما صرح به قوله فلا بد من ان يقدر الثواب
او يقدر شئ يشمل الثواب قال المحشي في هذا التوجيه بحث وهو ان كون
الثواب منوطا بالنية لا يستلزم ان يكون مرادا بلفظ هذا الحديث كما لا يخفى
اللهم الا ان يبنى على الاتفاق بان ذلك مستفاد من هذا الحديث ولا يخفى
ما فيه فليتأمل انتهى قلت بحثه هذا ماخوذ من التلويح فان لصاحب
التلويح في هذا المبحث نظرا من وجوه خمسة خلاصة الاول هذا البحث
وقوله اللهم الا ان يبنى الى آخره ماخوذ من حواشي التلويح فلم يذكر شيئا
اخترعه نفسه قوله والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال
بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة قال المحشي
اعلم ان حاصل ما ذكره في هذا الشرح ان ظاهر قوله عليه السلام الاعمال
بالنيات غير صحيح اذ نفس الاعمال توجد بلا نية فلا بد من تصحيحه بالتقدير
او جعله مجازا والحال انه يكفي في تصحيحه ما هو المتفق عليه ولا دليل على
ما اختلف فيه فلا يصح تقديره حجة علينا انتهى قلت لا يخفى عليك

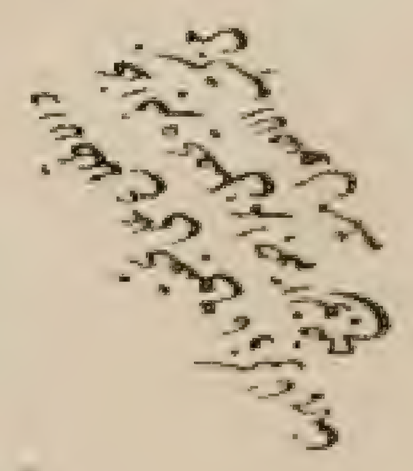
ان قوله او جعله مجازا مما لا يفهم من كلام الشارح ههنا اصلا وانما سلك
المجاز دون التقدير فلا معنى لدرج قوله او جعله مجازا في حاصل ما ذكره
الشارح في هذا الشرح كما لا يخفى قوله فلما نقدر الثواب لكن المقصود
في العبادات المحضة الثواب فاذا خلت عن المقصود لا تكون لها
صحة واعترض عليه صاحب التلويح بان انتفاء الثواب انما يستلزم
انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض وكان الغرض
هو الثواب اما اذا كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب
القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا انتهى
قال المحشي بعد ان نقله عن التلويح فيه كلام من وجوه الاول ان الظاهر
ان الاحتمالين الاولين مقابلان لكون الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والآخرين مقابلان لكون الغرض الثواب ولا يخفى انه يمكن
جعل دفع وجوب القضاء مقابلا لكون الغرض الثواب ويؤيده
ما قيل ان الاثر المطلوب من العبادات عند الفقهاء دفع وجوب
القضاء الثاني ان الصحة لو كانت مستلزمة لترتب الثواب من غير
ان تكون عبارة عنه لاستلزم انتفاؤه انتفاءها لاستلزام نفي اللازم
نفي الملزوم كما لا يخفى الثالث انه قد صرح نفسه في حواشي شرح مختصر
الاصول ان المتحقق في تفسير الصحة مطلقا انها عبارة عن ترتب الاثر المطلوب

انتهى قلت لا يدفع شيء من هذه الوجوه مادة الاعتراض عن اصلها اما الاول
فظاهر اذ لا اثر في تمشية الاعتراض المذكور لكون دفع وجوب القضاء مقابلا
لكون الصحة عبارة عن ترتب الغرض او مقابلا لكون الغرض الثواب
بخصوصه بل يتم الاعتراض بكونه مقابلا لاي منهما كما لا يخفى واما الثاني فلان
اصل الاعتراض وهو منع استلزام انتفاء الثواب انتفاء الصحة يتم بمنع كون
الصحة عبارة عن ترتب الغرض او كونها مستلزمة لترتب الغرض ولا يتوقف
على منع كونها عبارة عن ترتب الغرض فقط قال الوجه الثاني انما المناقشة
في العبارة وهي لا تخل باصل المقصود واما الثالث فلان تصريح نفسه
في حواشي شرح مختصر الاصول بان المستحق في تفسير الصحة انها عبارة عن ترتب
الاثر المطلوب لا ينافي توجه منع ذلك هاهنا من قبل الخصم وانما يندفع
هذا المنع باثبات المقدمة الممنوعة بدليل قطعي لا بغير ذلك تبصر قوله
واما الترتيب فلقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فيفرض تقديم غسل الوجه قال المحشي
يعني ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فيقتضي ان يترتب غسل الوجه
على القيام الى الصلوة ويمنع تخلل غسل عضو آخر بينهما تحقيقا لعدم التراخي
انتهى وهكذا ذكر في الكفاية ويوافقهما ما في النهاية ومعراج الدراية قلت
يرد عليه ان يقال ان موجب هذا التقرير ان لا يجوز تقديم شيء على غسل الوجه
بعد القيام الى الصلوة اي بعد ارادة القيام اليها لئلا يلزم التخلل بينهما تحقيقا

لعدم التراخي وليس الامر كذلك قطعا فان غسل اليدين الى الرسغ قبل
غسل الوجه وقبل ادخالهما الاناء سنة عند الفريقين بل عند الكل وكذا
الاستنجاء ايضا وتطهير ساير البدن والثوب والمكان عن الخبث
واجب في الصلوة عند الكل لو فعل بعد ارادة القيام الى الصلوة
وقبل غسل الوجه جاز بالاتفاق فما معنى منع التخلل بينهما قوله
لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع
قال المحشي فيه كلام وهو انه قد تقرر في بحث الاجماع ان المخالف
في مثله ليس خارقا للاجماع اذ لم يتفق الفريقان على حكم معين ايجابا
او سلبا بل البعض اوجب الترتيب في الافعال الاربعة والبعض
نفاه في كلها فالمخالف يوافق البعض من وجه والآخر من وجه آخر
ولا منع منه انتهى قلت يمكن الجواب عنه بانه قد ذكر في بحث الاجماع
من كتب الاصول ان المخالف في مثله وهو ان يكون المختلف فيه
حكما متعلقا باكثر من محل واحد ويكون الثابت عند البعض شمول الوجود
وعند البعض شمول العدم كما فيما نحن فيه انما لا يكون خارقا للاجماع اي
للاجماع المركب اذا لم يشترك المحلان السابقان في حكم واحد شرعي
واما اذا اشتركا فيه فيكون خارقا كمثال الاول مسئلة ولاية اجبار البكر البالغ
على النكاح فانها غير ثابتة للاب والجد عندنا وثابتة لكل واحد منهما عند الشافعي



ومثال الاول مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فانه غير ثابت بشيء من
تلك العيوب عندنا وثابت بكل واحد منها عند الشافعي فالقول بولاية
الاجبار للاب دون الجد ابطال للاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم
يشتركان في حكم واحد شرعي وهو المساواة بين الاب والجد فان الجد
كالاب عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف المساواة
في العيوب الخمسة فانها لم تعهد حكما شرعيا فلا يكون القول بالفسخ في البعض
تلك العيوب دون بعضها الآخر ابطالا للاجماع فيما نحن فيه ان جعل
المساواة بين اعضاء الوضوء حكما شرعيا كمساواة الاب والجد يظهر
سقوط الايراد المذكور جدا وان ادعى انها لم تعهد حكما شرعيا كمساواة العيوب
الخمسة يقال ان الفرق بين صورة وصورة في باب الاجماع المركب
والتفصيل بان القول الثالث انما لا يجوز احداثه فيما اذا استلزم
ابطال الاجماع لا فيما اذا لم يستلزم قول بعض المتاخرين واما عند الجمهور
فلا يجوز احداثه مطلقا فيجوز ان يكون بناء الاستدلال المذكور على قول
الجمهور ثم ان ذلك التفصيل الذي احدثه بعض متاخرين وذهب
الى انه الحق في هذا الباب فيما اذا لم يكن الغرض من التمسك بالاجماع
المركب وبعدم القائل بالفصل الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق واما
اذا كان الغرض منه الزام الخصم فهو مقبول مطلقا عند الكل كما صرح



في

في كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالاستدلال المذكور ههنا من قبل
الشافعي على مجرد الزام الخصم فالذي يكون دليلا على اثبات مذهبه
قلت الدليل عليه عنده على ما صرح به في كتاب السنن باحكام القرآن وذكر
في شروح الهداية هو دلالة الواو على الترتيب كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا
قوله قلنا المذكور بعده حرف الواو فالمراد فاغسلوا هذا المجموع
فلا دلالة على تقديم الوجه قال صاحب التلويح والجواب القاطع
منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط
من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو
للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب
السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي
انتهى واعترض عليه في حواشي التلويح بانه ان اراد بقوله من غير تراخ
وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم
اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك فان حكم المعطوف على مدخول
الفاء حكمه وان اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا
عرفا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المص يعني صاحب التنقيح الفاء
للتعقيب ولهذا اتدخل في الجزاء انتهى وذكره المحشي ايضا ههنا في صورة
ان كان من عند نفسه ولم يظفر بجوابه قلت يمكن ان يجاب عنه

باختيار الشق الاول ومنع قوله فليس ذلك مراد القائل اذ لو لم يكن ذلك مراده
لما ثبت مدعاه فان ثبوته مبني على كون الفاء للتعقيب مع الوصل ليلزم
وجوب اتصال غسل الوجه بارادة القيام الى الصلوة فيمتنع تخلل غسل عضو
آخر بينهما وعن هذا قال صاحب النهاية ومن حذى حذوه في شرح قول
صاحب الهداية من قبل الشافعي والفاء للتعقيب اى مع الوصل
لانه لو لم يدرج الوصل لا يثبت ما ادعاه بهذا لان غسل جميع الاعضاء
يحصل عقيب القيام الى الصلوة اذا حصل بعد القيام وان لم يكن مرتبا
فاما اذا كان الفاء للتعقيب مع الوصل فيقتضي لزوم وصل غسل الوجه
بالقيام الى الصلوة فلو قدم غير الوجه عليه بطل الوصل فلا يجوز تقديم غيره
عليه انتهى واما قول المعترض والا لزم اشتراط الولاء الى آخره فليس بشئ
اذ لا يدعي المجيب عدم دليل الخصم صحة دليله بل يريد بيان فساده فلزوم
اشتراط الولاء من قبيل لزوم فساد دليل الخصم وهو لا يضر بالمجيب
بعد ان تقرر مراد المستدل تامل قوله وقد رايت في كتبهم الاستدلال
بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد كان هذا الوضوء
مرتبا فيفرض الترتيب وذكر في بعض حواشي التلويح ان بعض الافاضل
قال انما اخذ الشافعي الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتابعه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي

ووزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير
فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلغاء ان يقال
وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمروا ودخلت
الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمروا ولو قيل ذلك
لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا انتهى وقال المحشي
بعد ان نقل مضمون ذلك ههنا فيه بحث وهو ان الحنفية والشافعية
متفقون في ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كما صرحوا به في كتب التفسير
فلا دلالة في سياق النظم كما لا يخفى انتهى قلت هذا البحث ساقط
لان المذكور في كتب التفاسير هو ان فائدة الجر الجوار في وارجلكم
عند من قرا بالجر التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها
واما كون التنبيه على ذلك وجها لتاخير الارجل المغسولة عن الراس
الممسوح مطلقا فمما لم يصرح به في شئ من كتب التفاسير فضلا عن
ان يكون مما اتفق عليه علماء الفريقين قاطبة كيف وقد قال القاضي
البيضاوي في تفسيره وفي الفصل بين غسل الوجه وبين اخويه ايماء
الى وجوب الترتيب انتهى تدبر قوله وعند مالك هو فرض قال ابن
الملك في شرح المجمع الولاء ليس بشرط عندنا خلافا لمالك لانه عليه السلام

واظب عليه ولنا ان الله تعالى ذكر اعضاء الوضوء في الآية بالواو
وذا لا يدل على الولاء فمن شرط زاد على النص بخبر الواحد والزيادة نسخ
فلا تجوز الى هنا لفظه وقال المحشي بعد ان نقل قوله ولنا الى آخره فيه
كلام وهو انهم قد صرحوا بان خبر الواحد يفيد الوجوب وان لم يفد الفرضية
كخبر الفاتحة فلا يثبت السنية بما ذكره كما لا يخفى انتهى قلت ليس هذا
بوارد لان ما ذكره ابن الملك من قبلنا دليل الزامي يريد به الاحتجاج
على مالك حيث قال بفرضية الولاء في الوضوء ارشد اليه قوله فمن شرطه
زاد على النص بخبر الواحد لا دليل تحقيقي يقصد به اثبات سنية الولاء من
غير نظر الى الزام الخصم وانما ذلك ما اشار اليه الشارح ههنا بقوله
والدليل على كون الامور المذكورة سنة مواظبة النبي عليه السلام من
غير دليل على فرضيتها يعني مواظبته على هذه الامور مع الترك احيانا نعم
يرد على قول ابن الملك لانه عليه السلام واظب عليه انه لا يدل
على مدعى مالك اصلا لان المواظبة ان كانت مع الترك احيانا كما
هو الواقع فيما نحن فيه فلا تدل الا على السنية وان كانت بدون الترك
في الجملة فانما تدل على الوجوب دون الفرضية فلا يثبت مدعى مالك
بما ذكره على كل حال قوله فان قلت لا شك ان النبي عليه السلام
واظب على التيامن في غسل الاعضاء ولم يرو احد انه بدأ بالشمال

فينبغي ان يكون سنة وللقائل ان يقول بل ينبغي ان يكون واجبا
لان المواظبة بدون الترك دليل الوجوب والحال انه لم يرو واحد
انه بدأ بالشمال والجواب ان عدم رواية البداء بالشمال ليس رواية
لعدم البداء بالشمال لان عدم ثبوت شيء ليس ثبوتا لعدمه والمواظبة
بدون الترك انما تثبت برواية انه لم يبدأ بالشمال قط ولم يرو ذلك
وانما روي المواظبة المطلقة وهي ليست بدليل الوجوب قوله
قلت السنة ما واظب النبي عم مع الترك احيانا الى آخره يعني فرق
بين سنن الهدى وسنن الزوائد بكون المواظبة في الاولى على سبيل
العبادة وفي الثانية على سبيل العادة والتيامن ليس بعبادة
فيكون من الثانية وكلامنا في الاولى قال المحشي بعد بيان مراد
الشارح هنا على ذلك المنوال لا يخفى انه على هذا ينبغي ان يكون مسح
الرقبة سنة لانه عبادة لا يكفي في كونه سنة بل لا بد ايضا من ان
يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبة النبي عم على مسح الرقبة مما
لم يثبت قط فلا وجه لكونه سنة قوله ونا قضه ما خرج من السبيلين
لما فرغ من بيان الوضوء فرضه وسننه ومستحبه بدأ ببيان ما فيه
من العوارض اذ العارض تالي الاصل والنقض متى اضيف
الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى اضيف الى المعاني

[illegible]

يراد به اخراجه عما هو المطلوب منه كاستباحة الصلوة في الوضوء كذا
في النهاية وغيرها قال المحشي وفي قوله ما خرج مضاف محذوف اي خروج
ما خرج لان ذات الخارج لازمة للانسان فلو لم يعتبر صفة الخروج لا يكون
ناقضا كما لا يخفى انتهى وقد اخذه من شرح عصام الدين للهداية قلت
فيه نظر لان لزوم اعتبار صفة الخروج لا يقتضي كون المضاف محذوفا
في عبارة المصنف هنا لحصول اعتبار صفة الخروج من نفس خروج
في قوله ما خرج من السبيلين اذ لا شك ان للصلة تاثيرا في ترتب
الحكم على الموصول ومن المعلوم ان ترتب الحكم على المشتق يقتضي علية
ماخذ الاشتقاق فلا حاجة الى تقدير خروج مضاف الى ما خرج في عبارة
هذا المتن واما عبارة الهداية فهكذا والمعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج
من السبيلين فقال جمهور شراحها اي خروج كل ما يخرج من السبيلين
وقالوا انما قدرنا المضاف تصحيحا للحمل فان المبتدا لفظ المعاني فوجب
ان يكون خبره ايضا المعنى وهو الخروج اذ حمل الذات على المعنى غير صحيح
ولا يخفى ان ذلك توجيه وجيه يقتضي التقدير في تلك العبارة قوله
سواء كان معتادا او غير معتاد كالدودة والريح الخارجة من القبل
والذكر قيل عليه ان الريح الخارجة من القبل والذكر غير ناقضة كما صرح
به في الهداية وفتاوى قاضي خان والخلاصة وغيرها فلا يصح التعميم

وقال

وقال صاحب الاصلاح والايضاح فيما نقل عنه في الحاشية والعجب
من صدر الشريعة انه قال ههنا سواء كان معتادا او غير معتاد ثم قال
فيما سيأتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء فناقض
آخر كلامه اوله انتهى قلت المخلص في دفع ذلك كله هو ان في الريح
الخارجة من قبل المراة وذكر الرجل قولين كما اشار اليه الشارح ههنا
بقوله وفيه اختلاف المشايخ احدهما انها غير ناقضة وهو اشهر الروايتين
والماخوذ به في اكثر المعتبرات وثانيهما انها ناقضة يجب الوضوء بها
وهو المروي عن محمد رح كما صرح به في الخلاصة والكافي وغيرهما فذهب
الشارح ههنا الى تعميم الناقض للمعتاد وغير المعتاد مطلقا احتياطا
في امر الوضوء ونظرا الى عموم كلمة ما في قول المص وناقضه ما خرج
من السبيلين وعن هذا قال في الهداية وكلمة ما عامة تتناول المعتاد
وغيره وذكر فيما سيأتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض
الوضوء بناء على ما هو احدى الروايتين في مثلها ولا ضير في اختلاف
مضمون الكلامين في مقامين اذا كان مدار احدهما غير مدار الآخر
ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح قال في شرح هذا المقام المراد
ما اعتاد خروجه وان لم يخرج على الوجه المعتاد وقال لا بد من التخصيص
بالخارج المعتاد اخراجا للريح الخارجة من الذكر او من القبل المذكور

قال في البدايع واما الريح الخارجة من قبل المراة والذكر [illegible]

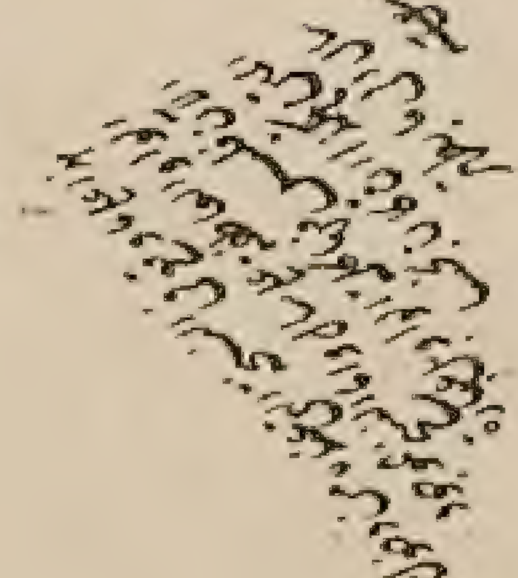
لانها لا تنقض الوضوء نصّ عليه فى الهداية ومن التعميم للخروج لا على الوجه
المعتاد دخل الدم الاستحاضة وما خرج مع دودة من البلة فيها وقال
فافهم هذا الاعتبار الدقيق فانه قد ذهب على كثير من الناظرين فى هذا
المقام انتهى قلت هذا راى سقيم اذ على تقدير التخصيص بالخارج المعتاد
يخرج كثير من نواقض الوضوء من الحد المذكور منها الدودة الخارجة من الدبر
فانها ليست من قبيل الخارج المعتاد بلا ريب مع انها ناقضة للوضوء
بالاتفاق كما صرح به فى عامة الكتب وسيجئ فى نفس متن هذا الكتاب ايضا
وكذا الحال فى الدم والقيح والصديد الخارجة من الدبر او القبل اذ ليس
شئ منها من قبيل الخارج المعتاد مع انها ناقضة للوضوء بلا ريب
ثم ان جعل دم الاستحاضة داخلا فى الخارج المعتاد تحكم بحت لم يقل
احد حتى ان نفس ذلك القائل ايضا صرح فى شرحه للهداية بان دم
الاستحاضة من الخارج الغير المعتاد قوله اى الى موضع يجب تطهيره
فى الجملة اما فى الوضوء او فى الغسل قال المحشى ولو اكتفى بالغسل كفى
عند بعض المشايخ ولا يكفى عند بعض يقولون القلفة لها حكم الباطن
فى الغسل وحكم الظاهر فى انتقاض الوضوء كما سيجئ فلذلك ذكر الوضوء
ايضا انتهى قلت يرد عليه ان القلفة وان كان لها حكم الظاهر
فى انتقاض الوضوء لكنها ليست بموضع يجب تطهيره فى الوضوء اذ الوضوء

ثم يغسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس ولا مدخل فيه لتطهير القلفة
اصلا فلا فائدة لذكر الوضوء ههنا على قول احد لان ما قبلها اى الى
موضع يجب تطهيره فى الجملة وانما يكون له فائدة لو كان ما قبلها اى
الى موضع له حكم الظاهر فى الجملة وليس فليتأمل قوله ونحن نقول
نعم لكن القليل باد لا خارج والنجاسة المستقرة فى موضعها لا تنقض
قلت هذا الدليل غير تام اذ لا يخفى فيما اذا القرحة فتجاوز كما
لو لم يعصر لم يتجاوز فان الوضوء لا ينتقض هناك ايضا عندنا على ما ذكره
الشارح فيما قبل مع انه غير مختص بالقليل بل يشمل القليل والكثير وليست
النجاسة مستقرة فى موضعها هناك بل متجاوزة عن موضعها نعم فى تلك
المسئلة رواية الانتقاض ايضا على ما اختيرت فى المحيط والتتمة والخلاصة
الا ان مدار كلامنا على رواية عدم الانتقاض فيها كما اختيرت فى الهداية
والظهيرية واختارها الشارح ايضا قوله قلت هذا الدليل غير تام
لانه لا يشمل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسل
فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينقض عندنا قال المحشى فيه
كلام وهو ان عدم الانتقاض فى الصورة المذكورة قول بعض المشايخ
وقال بعضهم ينقض كما صرح به فى بعض شروح الهداية فيحتمل ان يكون
المستدل ذلك البعض انتهى قلت القول بالانتقاض فى الصورة المذكورة

قول مرجوح والفتوى على عدم الانتقاض فيها كما صرح به في المحيط البرهاني
وغيره فجعل الدليل المذكور من قبيل ائمتنا في اثبات خلاف ما ذهب
اليه زفر على قول ذلك البعض الذي يوافق رايه راى زفر في جنس
ما تلك المسئلة عدول عن سنن الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب
والحق عندي في دفع ما ذكره الشارح ههنا ان يقال ان اراد ان الخروج
الى ما يطهر محسوس هناك فهو ممنوع وان اراد ان الخروج الى راس
الجرح محسوس هناك وانه لم يتجاوز عنه فهو مسلم لكن لا ضير فيه فان مراد
المستدل بالخروج هو الخروج الى ما يطهر دون مطلق الخروج الا يرى
الى قول الشارح فيما سياتي وقوله الى ما يطهر احترازا عما اذا قشرت نقطة
في العين فسال الصديد بحيث لم يخرج من العين لا ينقض الوضوء لان
داخل العين لا يجب تطهيره اصلا لا في الوضوء ولا في الغسل اذ ليس له
حكم ظاهر البدن فالمعتبر الخروج الى ما هو ظاهر البدن شرعا انتهى قوله
وقد خطر ببالي وجه حسن وهو انه لم يتحقق خروج النجاسة لان هذا الدم
غير نجس بل النجس الدم المسفوح قلت لقائل ان يقول هذا الذي ذكره
يناقض قوله فيما مر والنجاسة المستقرة في موضعها لا تنقض لان ما استقر
في موضعها لا يكون مسفوحا وقد اطلق عليه النجاسة هناك اللهم
الا ان يكون اطلاق النجاسة عليه هناك تجوزا باعتبار ما يؤول اليه

كما في نحو اراني اعصر خمرا اي شيئا آخره هذا الوجه الذي عده حسنا
وهو ان الدم الذي لم يسل عن راس الجرح نجس عند محمد رح كالدم
السائل على ما نص عليه في عامة شروح الهداية وسيجيء في هذا الشرح
ايضا فيلزم ان لا يتم الدليل على اصل محمد رح والمسئلة ثابتة عنده ايضا
فالوجه الوجيه التام ههنا هو الذي نبهت عليه فيما قبل من ان مراد
المستدل بالخروج هو الخروج الى ما يطهر دون الخروج المطلق تبصر
ترشد قوله وقوله الى ما يطهر احترازا عما اذا قشرت نقطة في العين
فسال الصديد بحيث لم يخرج من العين قال المحشي فيه كلام وهو انه
على ما سيجيء من ان ما ليس بحدث ليس بنجس لا يكون الصديد السائل
نجسا فيخرج بقوله ان كان نجسا فلا حاجة في الاحتراز عنه الى قيد الى
ما يطهر كما لا يخفى انتهى قلت ان موقوفة المقدمة القائلة ان ما ليس
بحدث ليس بنجس انما تحصل بعد معرفة الحدث الذي هو ناقض الوضوء
والمص ههنا بصدد بيان ذلك الحدث نفسه فكيف يستغني عن
قيد الى ما يطهر بتلك المقدمة الآتية المجهولة بعد وكذا ان تقول انما يجيء
من ان ما ليس بحدث ليس بنجس هو الذي يروى عن ابي يوسف رح وفيه
خلاف محمد وبعض مشايخنا وانما اختاروا قول ابي يوسف في ذلك
لكونه ارفق خصوصا في حق اصحاب القروح الا ان بعضهم اختاروا

قول محمد احتياطا كما صرح به في العناية وغيرها فالمص لم يكتف مهنا بقوله
ان كان بجسد بل زاد قيد الى ما يطهر رعاية للمذهبين مهما امكن في بيان
ناقض الوضوء واما فيما سيجئ فسلك مسلك صاحب الهداية في اختيار
ما ذهب اليه ابو يوسف مع عدم امكان الجمع هناك تامل تعرف قوله
واعلم ان قوله الى ما يطهر يجب ان يكون متعلقا بقوله ما خرج لا بقوله سال
قال ابن الملك في شرح الوقاية بعد ان نقل هذا الكلام عن صدر الشريعة
اقول الفرق بينهما خفي لان الخروج الى موضع والسيلان اليه واحد
واثبات احدهما دون الاخر تحكم يؤيده ما ذكر في المحيط حد الخروج الانتقال
من الباطن الى الظاهر وذلك يعرف بالسيلان فعبر عن الخروج
من غير السبيلين بالسيلان وفي السبيلين اقيم الظهور مقام الخروج
لان رأس السبيلين ليس بمكان النجاسة فعرف الانتقال بمجرد الظهور
على ان قوله الى ما يطهر متعلق بقوله خرج غير مستقيم ان اراد به خرج
المذكور وهو ظاهر وكذا ان اراد به خرج المقدر في المعطوف لان النسخة
الصحيحة عنده او غيره وهو معطوف على ما خرج تقديره وناقضه غير ما خرج
فلا يكون لفظ خرج مقدرا فيه وانما يستقيم على ما في بعض النسخ وهو
او من غيره يعني او خرج من غير السبيلين ضمير غيره عائد الى السبيل الكائن
في السبيلين فيكون وسال الى ما يطهر عطفا تفسيريا لخرج مع ان قوله



او غيره فيه تسامح لان غير ما خرج من السبيلين لا ينقض الوضوء وانما
ينقضه اذا خرج من البدن انما تسامح لظهور ان الخارج من غير البدن
لا ينقض وضوء البدن فيكون قوله وسال معطوفا على كان الى هنا
كلامه قلت فيه نظر اما اولا فلان تاييد ما ادعاه من ان الخروج
الى موضع والسيلان اليه واحد بما ذكر في المحيط ليس بسديد فان قول
صاحب المحيط وذلك يعرف بالسيلان صريح في عدم اتحاد
الخروج والسيلان فانه جعل السيلان سببا لمعرفة الخروج
الذي هو الانتقال من الباطن الى الظاهر وهل يتوهم عاقل
ان يكون معرفة الشيء سببا لمعرفة نفسه وكذا الظاهر من قوله
فعبر عن الخروج من غير السبيلين بالسيلان ان يكون الثاني مجازا
عن الاول اذ لا يقال في ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ انه عبر بها
اللفظ عن ذلك المعنى واما ثانيا فلان قوله مع ان قوله او غيره فيه
تسامح لان غير ما خرج من السبيلين لا ينقض الوضوء وانما ينقضه
اذا خرج من البدن ليس بتام فانه اذا كان المضاف محذوفا في قوله
المص ما خرج من السبيلين فكان تقديره خروج ما خرج من السبيلين
كما ذهب اليه الشارح المذكور حيث قال ما خرج بحذف المضاف
اي خروج ما خرج من السبيلين لا يكون في قوله او غيره تسامح

اذ يصير المعنى حينئذ وخروج غير ما خرج من السبيلين ولا شك ان المراد
خروجه من البدن لا خروجه من اي شي كان والا يلزم ان لا يخلو كلام
المص عن التسامح على نسخة او من غيره ايضا كما لا يخفى وقال المحشي بعد
نقل ما في شرح ابن ملك وفي كل من الرد والعلاوة بحث اما في
الاول فلانه يقال خرج ماء البئر الى وجه الارض وسال ماء البئر الى
وجه الارض وبينهما فرق ظاهر والانكار مكابرة وما ذكر في المحيط لا يضر
لان الدليل في الموقف مطلق السيلان لا السيلان الى ما يطهر فيجوز
ان يكون السيلان الى وجه الارض دليلا على الخروج الى العضو
الذي يجب تطهيره كما لا يخفى واما في الثاني فلانه يجوز ان يكون قوله
او غيره مجرورا معطوفا على السبيلين فيكون المراد خرج المقدر
ولا تسامح ايضا كما لا يخفى على ان عدم استقامة التعلق بخرج المذكور
ممنوع اذ يقال خرج الى الشي اي ظهر فيه انتهى كلامه قلت فيه ايضا
نظر اما اولا فلان قوله لان الدليل والموقف مطلق السيلان لا السيلان
الى ما يطهر فيجوز ان يكون السيلان الى وجه الارض دليلا على الخروج
الى العضو الذي يجب تطهيره كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لكون
السيلان الى موضع دليلا على الخروج الى موضع آخر بل الذي يقتضيه
الفطرة السليمة هو ان مطلق السيلان دليل على مطلق الخروج والسيلان

الى موضع معين دليل على الخروج الى ذلك الموضع فالسيلان
الى وجه الارض انما يكون دليلا على الخروج الى وجه الارض لا على الغير
واما ثانيا فلان قوله واما في الثاني فلانه يجوز ان يكون قوله او غيره
مجرورا معطوفا على السبيلين فيكون المراد خرج المقدر ولا تسامح ايضا
ليس بصحيح اذ كونه قوله او غيره مجرورا معطوفا على السبيلين لا يقتضي
تقدير خرج حتى يكون المراد خرج المقدر ولا يلزم التسامح ايضا وانما
يقتضي تقدير كلمة من الداخلة على السبيلين على قول من اقوال النحاة
بخلاف نسخة او من غيره فانها تقتضي تقدير كلمة خرج التي هي متعلق المعطوف
عليه على قول من اقوالهم توضيحه ان في عطف النسق ثلثة اقوال
من النحاة احدها ان العامل في المعطوف مقدر من جنس العامل
هو العامل في المعطوف عليه وهو الذي ذهب اليه سيبويه
وثانيها ان العامل في المعطوف مقدر من جنس العامل في المعطوف
عليه وهو الذي ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح وابن جني
في سر الصناعة وثالثها ان العامل في المعطوف حرف العطف
كما ذهب اليه بعضهم والكل مذكور في شرح الرضي فعلى تقدير
كون قوله او غيره مجرورا معطوفا على السبيلين لا يلزم تقدير شي
على القول الاول والقول الثالث من النحاة ويلزم تقدير كلمة

من في المعطوف على القول الثاني منهم لانها هي عامل الجر في المعطوف
عليه ولا يلزم تقدير خرج اصلا حتى يكون المراد خرج المقدر واما على
نسخة او من غيره فيلزم تقدير خرج في المعطوف على القول الثاني
من النجاة لان كلمة من في المعطوف عليه متعلقة بخرج المذكور فالعامل
في الجار والمجرور هناك انما هو كلمة خرج فلا بد من تقدير جنسها في
المعطوف على القول الثاني منهم فيجوز ان يكون المراد بخرج خرج المقدر
في هاتيك النسخة على القول الثاني منهم وان لم يلزم التقدير على القولين
الاخيرين منهم في هاتيك النسخة ايضا وقال صاحب الاصلاح
والايضاح وصرف قوله الى ما يطهر عن التعلق بقوله سال الى
قوله خرج تعسف بارد بل تصرف فاسد اذ حينئذ ينتقض الحد بما اذا
غرز جانب العين فسال منه الدم الى الجانب الآخر فان الحد
على التقدير المذكور يصدق عليه مع ان الوضوء لا ينتقض به
ذكره الزاهدي في شرح مختصر القدوري انتهى قلت لا صحة
في هذا الكلام فان داخل العين ليس مما يجب تطهيره لا في الوضوء
ولا في الغسل كما نص عليه في عامة الكتب فلا يتحقق الخروج الى
ما يطهر في الصورة المزبورة فكيف يصدق عليها الحد على التقدير المذكور
حتى ينتقض بها ولعمري ان هذا الكلام من مثل ذلك الهمام امر عجيب

قوله مع انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير بل خرج الى موضع
يلحقه حكم التطهير ثم سال يعني انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير
اي لم ينحدر عن راس الجرح الى موضع يلحقه حكم التطهير من ظاهر
البدن بل خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير اي وصل وانتهى الى موضع
يلحقه حكم التطهير من ظاهر البدن وان لم يتجاوز من راس الجرح
الى موضع من ظاهر البدن ثم سال اي ثم سال الى غير ظاهر البدن كوجه
الارض ونحوه وهذا ما يدور عليه صحة كلام الشارح ههنا ومأخذه
ما ذكر في محيط السرخسي من ان حد الخروج الانتقال من الباطن الى
الظاهر وحد السيلان ان يعلو فينحدر عن راس الجرح وبهذا
البيان يظهر فساد ما توهمه جماعة من العلماء ههنا منهم صاحب
الدرر والغرر حيث زعم اتحاد معنى الخروج والسيلان في غير
السبيلين فانه بعد ان نقل ما ذكر في محيط السرخسي قال ومنه يعلم
ان الخروج في غير السبيلين عين السيلان ويظهر ضعف
ما قاله صدر الشريعة من ان قوله الى ما يطهر يجب ان يكون متعلقا
بقوله خرج لا بقوله سال انتهى ومنهم بعض المحشين حيث قال
وهذا اي قول الشارح مع انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير
بل خرج اليه تصريح بتجويز الانفكاك بين الخروج الناقض والسيلان

الى ما يظهر في غير السبيلين ولا يصح ذلك لانه لا يتصور لعاقل ان يجوز
خروج شئ سيال الى موضع مخصوص كالدم ورأس الجرح مثلا مع
عدم سيلانه اليه لانه لا معنى لخروجه اليه الا الانتقال من الباطن ووصوله
اليه وهو معنى السيلان اليه انتهى ولا يخفى ان معنى السيلان
ليس مجرد الانتقال من الباطن ووصوله الى رأس الجرح مثلا
بل لا بد فيه من ان ينحدر عنه الى الخارج كما صرح به في محيط السرخسي
حيث قال وحد السيلان ان يعلو فينحدر عن رأس الجرح وقال
هكذا فسره ابو يوسف لانه ما لم ينحدر عن رأس الجرح لم ينتقل عن
مكانه فان ما يوازي الدم من اعلى الجرح مكانه انتهى نعم ان
قول صاحب الهداية غير ان الخروج يتحقق بالسيلان الى
موضع يلحقه حكم التطهير يشعر بكون الخروج في غير السبيلين عبر عنه
عن السيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير لكن لا يجب على الشارح
اتباعه عند كون الحق في خلافه على رأيه قلت بقي لنا بحث آخر
وهو انه اذا كان قوله الى ما يظهر متعلقا بقوله خرج لا بقوله سال
وكان معنى الخروج الى ما يظهر الوصول والانتهاء اليه بدون لزوم
التجاوز الى جزء ما يظهر ليتناول صورة القصد المذكورة لزم ان لا يحترز
بقوله الى ما يظهر عما اذا قشرت نقطة في العين فسال الصديد بحيث
لم يخرج من العين بل انتهى الى ما يظهر من جفن العين فانه لا ينقض
الوضوء كما صرح به من قبل مع انه يصدق عليه انه خرج الى ما يظهر
وان لم يسل اليه كما في صورة القصد المذكورة وقد قال فيما مر ان
قوله الى ما يظهر احتراز عن ذلك وايضا يلزم ان يكون قوله الى ما
يظهر مستدركا بالكلية لحصول الاحتراز عن جميع ما ليس بناقض الوضوء
بقوله ان كان نجسا سال كما لا يخفى على ذي مسكة **قوله** دما رقيقا
ان ساوى البزاق سواء كان ملء الفم او لا وهذا عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد رحمه الله يعتبر ملء الفم اعتبارا بسائر انواع القئ
لهما ان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف
فكان كالخارج من سائر العروق كذا في الهداية والكافي وعامة
المعتبرات قلت لقائل ان يقول لا فائدة في قولهم المعدة ليست
بمحل الدم فانها لو كانت محل الدم لزم ان لا يتغير الحكم في الدم الرقيق
عندهما لقوله عليه الصلوة والسلام الوضوء من كل دم سائل كما ذكر
في الهداية وسائر الكتب استدلالا به على كون الخارج من غير
السبيلين ناقضا للوضوء فان ذلك الحديث لا يفرق بين
دم ودم بل يدل على العموم والشمول كما ترى اللهم الا ان يكون
ذلك القول منهم على طريق بيان الواقع لا للاحتراز ويمكن ان يقال

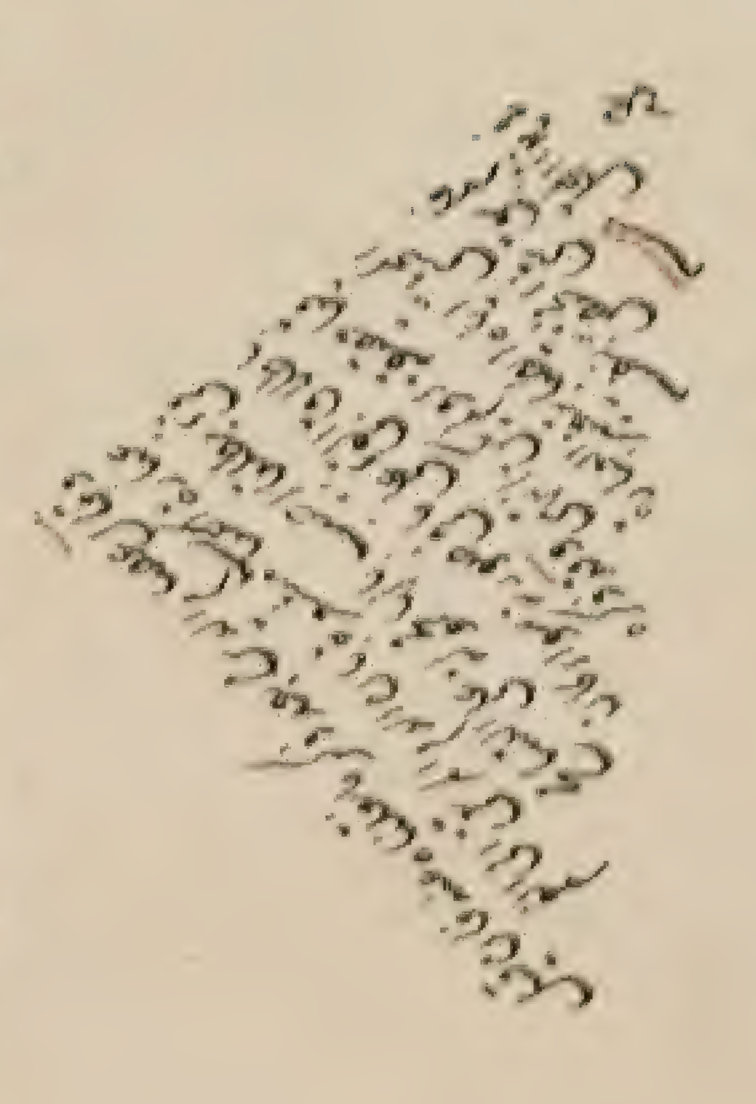


لا شك ان الحدث هو النجس الخارج من الباطن الى الظاهر كما صرح
في المحيط البرهاني وغيره فالمراد بالسيلان في قوله عليه السلام الوضوء
من كل دم سائل هو السيلان من باطن الى ظاهر لا ما يعم السيلان
من باطن الى باطن ايضا والا فالدم لا يخلو عن السيلان من باطن
الى باطن في داخل العروق فيلزم ان ينتقض الوضوء دائما وقد
صرح في المحيط البرهاني بان الفم اعطي له حكم الباطن فيما يخرج من
المعدة لان الفم يتصل بالمعدة بمنفذ اصلي ولم يعط له حكم الباطن
فيما يخرج من العروق لانه ليس بمتصل بالعروق بمنفذ اصلي ولا
اتصال بالوجه فالمعدة لو كانت محل الدم كان الدم الصاعد منها
الى الفم سائلا من الباطن الى الباطن فلا ينقض الوضوء
فيصير هذا هو الفائدة في قولهم المعدة ليست بمحل الدم ويرشد
الى هذا المعنى ما ذكره صاحب المحيط في تحرير تعليل هذه المسئلة من
قبل ابي حنيفة حيث قال ولابي حنيفة ان الفم في حق الدم ظاهر من
كل وجه لان الفم انما اعطي له حكم الباطن فيما يخرج من المعدة لان الفم
يتصل بالمعدة بمنفذ اصلي والمعدة ليست بمحل الدم انما محل الدم
العروق والفم لا يتصل بالعروق كالخارج بمنفذ اصلي ولا اتصال
بالوجه فيكون الفم ظاهرا في حق الدم من كل وجه فكان كالخارج من

من الاسنان فيشترط فيه السيلان لا غير بخلاف ما يخرج من المعدة
لان الفم اعطي له حكم الباطن فيما يخرج من المعدة لاتصاله بالمعدة
بمنفذ اصلي فيشترط فيه ملاء الفم على ما مر انتهى فتامل قال حسام الدين
في شرح الهداية فان قيل قد تكون القرحة في نفس المعدة فيكون المرتفع
منها قيئا اذ لا معنى له سوى ما يرتقي الى الفم بدفع المعدة فيشترط فيه
ملاء الفم كما في سائر انواعه قلنا لا نزاع في انه على هذا التقدير قيء يجوز
ان يقاس على سائر انواعه لكن الكلام في مطلق الدم المرتقي من الجوف
الى الفم وهو قد لا يكون قيئا بان يكون من قرحة في غير المعدة وحينئذ ينبغي
ان يقاس على الدماء الخارجة من سائر القروح سيما القرحة التي كانت
في الفم لكمال شبهه بها من غير شبهة لا على القيء اذ لا مشابهة بينهما
الا من جهة الارتقاء من الجوف وكونه علة لاعتبار ملاء الفم ممنوع
بل العلة له الارتفاع من المعدة كما سياتي تحقيقه وبهذا ظهر ان
قياس مخارج هذا الدم مطلقا على سائر انواع القيء في اعتبار
ملاء الفم ليس كما ينبغي فان قيل قياسها ايضا هذا الدم على دماء
سائر القروح ليس كما ينبغي لاحتمال كونه قيئا على ما ذكرتم قلنا هو مع
كونه قيئا دم خارج من قرحة فكما يجوز ان يقاس على سائر انواع القيء

يجوز ان يقاس على دماء سائر القروح ولو لم يترجح القياس الثاني
على الاول بكونه احوط وانسب بباب العبادة والحرمة فغايته الامر
تساويهما وعند ذلك يختار المجتهد ايهما شاء بشهادة قلبه والحاصل
ان كل دم يرتقي من الجوف يحتمل ان يكون قيئا ويحتمل ان لا يكون قيئا
ويظهر صحة قياسه على دماء سائر القروح على الاحتمالين وعلى سائر
انواع القيء على الاحتمال الاول دون الثاني فكان القياس الاول
اولى وهذا التحقيق حقيق بالقبول في نظر العقول وان لم يستخرج
من القوة الى الفعل في كتب الاصول الى هنا لفظه وقد ذكره المحشي
بتغيير يسير في التعبير في صورة ان كان الكل من عند نفسه
ولم يتجاوز الى تصرف زائد عليه قلت لا يتوجه السؤال راسا
على ما ذكره في البدائع ولا يتمشى الجواب المزبور على ما ذكر في المحيط
البرهاني اما الاول فلانه قال في البدائع بعض مشايخنا صححوا
رواية محمد وحملوا رواية الحسن والمعلى عن ابي حنيفة وابي يوسف
في القليل على الرجوع وعامة مشايخنا حققوا الاختلاف وصححوا
قولهما لان القياس في القليل ثم سائر انواع القيء ان يكون
حدثا لوجود الخروج حقيقة وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر

لان



لان الفم له حكم الظاهر على الاطلاق وانما سقط اعتبار القليل لاجل
الحرج لانه يكثر وجوده ولا حرج في اعتبار القليل من الدم لانه
لا يغلب وجوده بل يندر فبقي على اصل القياس انتهى ولا يخفى
انه لا فرق حينئذ بين ان يكون القرحة في نفس المعدة فيكون الدم
المندفع منها قيئا وبين ان تكون في غير المعدة فيكون الدم المرتقي
من الجوف منبعثا من العروق في عدم اشتراط ملاء الفم
لان ندرة الوجود متحققة في كل منهما بل هي في الاول اظهر فلا
حرج في اعتبار القليل فيه اصلا واما الثاني فلان الفم اذا اعطي له
حكم الباطن فيما يخرج من المعدة بناء على اتصاله بالمعدة بمنفذ
اصلي ولم يعط له حكم الباطن فيما يخرج من غير المعدة من العروق
بناء على عدم اتصاله بالعروق بمنفذ اصلي واتصاله بالوجه كما صرح
به في المحيط البرهاني على ما مر ذكره كان ارتقاء الدم من الجوف
الى الفم في قرحة المعدة انتقالا من الباطن الى الباطن لا خروجا
من الباطن الى الظاهر فلا يجوز ان يقاس على دماء سائر القروح
لان الانتقال فيها من الباطن الى الظاهر وهو ناقض للوضوء
وانما يجوز ان يقاس على سائر انواع القيء فيلزم ان يشترط فيه
ما شرط في المقيس عليه وهو ملاء الفم فلا يتم الجواب قوله او قرة

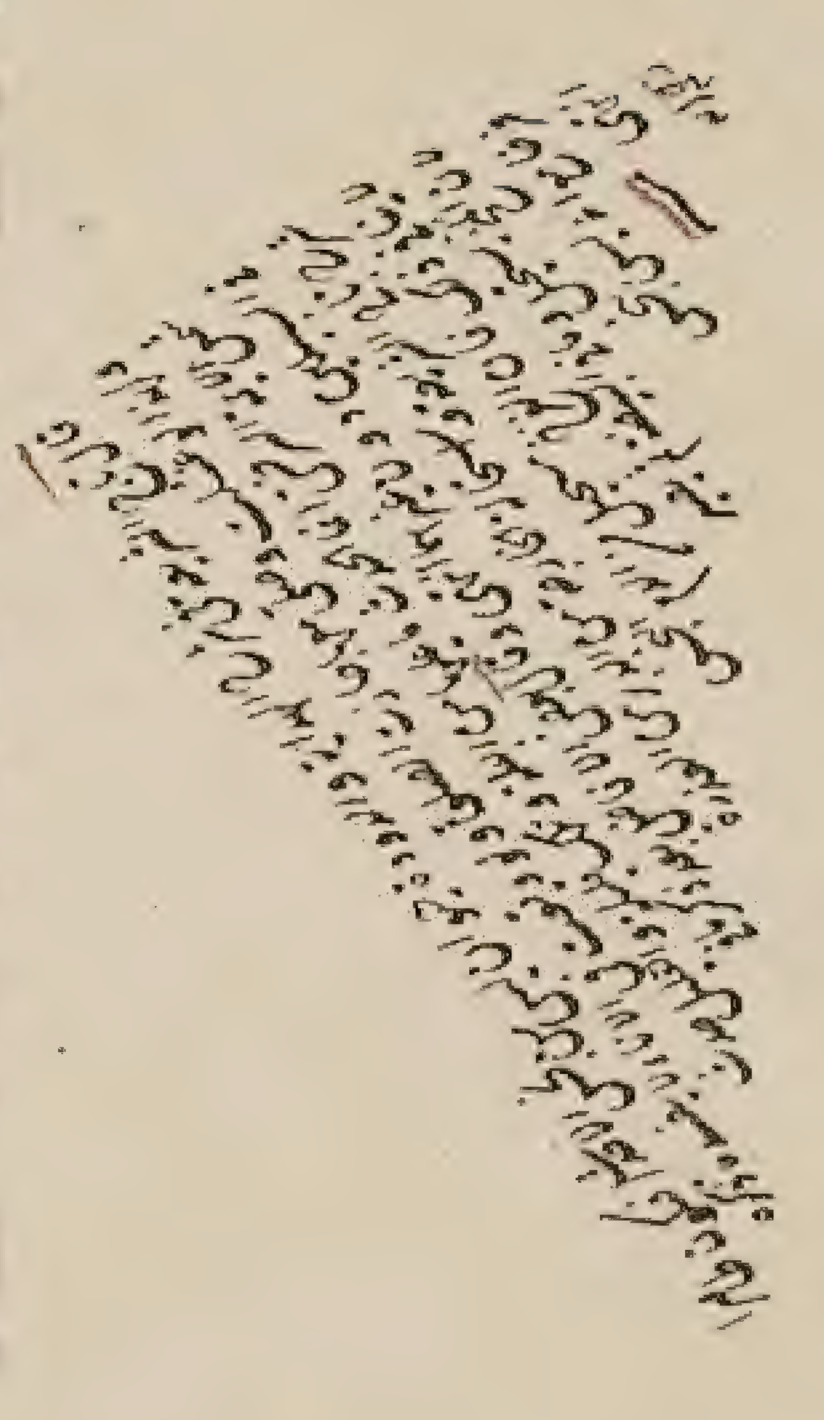
او طعاما او ماء او علقا ان طار الفم • وانما اختلف الحكم فى القى بين ملأ الفم وما دونه لان الفم تجاذب فيه دليلان احدهما يقتضى كونه ظاهرا والآخر يقتضى كونه باطنا حقيقة وحكما اما الحقيقة فانه اذا فتح فاه يظهر واذا ضمه يبطن واما الحكم فان الصايم اذا اخذ الماء بفيه ثم مجه لا يفسد صومه كما اذا اسال الماء على ظاهر جلده فكان ظاهرا واذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه ايضا كما اذا انتقل من زاوية بطنه الى الاخرى فكان باطنا فوفرنا على الدليلين حكمهما فقلنا اذا كثر ينقض لانه يخرج غالبا حيث لا يقدر الانسان على ضبطه الا بتكلف فاعتبر خارجا واذا قل لا ينقض فيصير تبعا للريق اعتبارا بالباطن كذا فى النهاية والعناية وذكر فى غيرهما ايضا بعبارة اخرى ونقل المحشى اجمال ذلك عن القوم وقال فيه كلام وهو ان هذا انما يتم اذا لم يخرج القليل من الفم اذ لو خرج تحقق انتقاله الى الظاهر من كل وجه وان لم يكن للفم ظهور اصلا فضلا عن كونه مرجوحة فلا يثبت بها المدعى وهو اطلاق نفى الانتقاض بالقليل كما لا يخفى انتهى قلت هذا الكلام ماخوذ من شرح عصام الدين للهداية فانه مذكور فيه بعينه غير انه قال هناك فيه بحث لكنه يسقط بتتبع كلمات الثقات فى المعتبرات فى تعليل هذه المسئلة منها ما فى البدائع فانه قال فيه

وانا نقول للفم مع الظاهر حكم الظاهر بدليل ان الصايم اذا تمضمض لا يفسد صومه وله مع الباطن حكم الباطن بدليل ان الصايم اذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه فلا يكون الخروج الى الفم حدثا لانه انتقال من بعض الباطن الى البعض وانما الحدث هو الخروج عن الفم لانه انتقال من الباطن الى الظاهر والخروج لا يتحقق فى القليل لانه يمكن رده وامساكه فلا يكون خارجا بقوة نفسه بل بالاخراج فلا يوجد السيلان بخلاف ملاء الفم فانه لا يمكن رده وامساكه فكان خارجا بقوة نفسه لا بالاخراج فيوجد السيلان والحكم متعلق بالسيلان انتهى ومنها ما فى المحيط البرهانى فانه قال فيه والمعنى ان الحدث هو الخارج النجس والخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر والفم ظاهر من وجه باطن من وجه حقيقة وحكما اما من حيث الحقيقة باطن من وجه فلان للفم اتصالا بالباطن بمنفذ اصلى الا يرى انك متى ضممت شفتيك صار الفم باطنا كالبطن وظاهر من وجه لانه له اتصالا بالوجه بمنفذ اصلى الا يرى انك لو فتحت شفتيك صار الفم ظاهرا كالوجه واما من حيث الحكم باطن من وجه فانه لا يجب غسله فى الوضوء كما لا يجب غسل الباطن واذا جمع الصائم ريقه فى فيه ثم ابتلعه لا يفطره كما لو انتقل الطعام من زاوية البطن الى زاوية اخرى وظاهر من وجه فانه يجب غسله

في الجنابة كما يجب غسل الوجه ولو تمضمض الصائم لا يفسد صومه كما لو غسل
وجهه واذا كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه وفرنا على الشبهين
حظهما فجعلناه باطنا فيما بينه وبين البطن فالمنتقل اليه من البطن كالمنتقل
من زاوية البطن الى زاوية اخرى وجعلناه ظاهرا فيما بينه وبين الوجه
فالمنتقل منه الى الوجه كالمنتقل من الظاهر الى الظاهر والقئ اذا كان
قليلا وتفسيره الصحيح ان يمكنه الامساك من غير تكلف لا يحتاج
فيه الى فتح الفم فيبقى النجاسة في الفم صورة وفي البطن معنى فلا يتحقق
الخروج من الباطن الى الظاهر فبعد ذلك ان ابتلعه فهو وان القاه
فانما يوجد الخروج من الظاهر الى الظاهر وانه ليس بمضر انتهى ثم نقل
ثم ان الاظهر والاسلم عن المناقشة في الفرق بين ملاء الفم وما دونه
من القئ ما ذكر في المبسوط ونقله عنه صاحب النهاية وهو ان العلة
ان لا يكون القئ حدثا لان الحدث اسم لخارج نجس يخرج بقوة نفسه
والقئ مخرج لا خارج فان من طبع الاشياء السائلة انها لا تسيل
الى فوق الا بدافع دفعها او جاذب جذبها كالدم الظاهر على راس
الجرح فمسحه بخرقة ولكنا تركنا القياس بالآثار عند ملاء الفم فبقي
ما دونه على اصل القياس ولان في التقليل بلوى فان من ملأ
معدته من الطعام اذا ركع في الصلوة يعلوه شئ الى حلقه فجعل القليل

عفوا

عفوا **قوله** لانه للزوجته لا يتداخله النجاسة قال في الهداية بعد
هذه المقدمة وما يتصل به قليل والقليل في القئ غير ناقض انتهى
واعترض عليه عصام الدين في شرحه للهداية بان قلة ما يتصل به لا يكفي
في المقصود اذ ما يتصل بالماء والطعام المدفوعين على الفور قليل
قطعا مع كونهما حدثين انتهى وقد ذكره المحشي في صورة ان كان ايرادا
من عند نفسه قلت هذا في غاية السقوط لان قلة ما يتصل بالماء و
والطعام المدفوعين على الفور انما لم يمنع كونهما حدثين بناء على ان
ما يتصل بهما من النجاسة يتداخلهما لعدم لزوجتهما فينجسهما بالمجاورة
فيصيران حدثين ان كانا ملاء الفم والا فلا كما مر بيانه بخلاف ما نحن فيه
من مسئلة البلغم فان النجاسة لا تتداخل البلغم اذا اتصلت به
للزوجته فلا ينقض الوضوء ما يتصل به من النجاسة القليلة سواء
كان البلغم نفسه قليلا او كثيرا فكان المعترض غفل عن قول صاحب
الهداية ولهما انه لزج لا تتخلله النجاسة فقصر النظر على ما بعده من قوله
وما يتصل به قليل والقليل في القئ غير ناقض **قوله** ونقض صاعدا
ملاء الفم عند ابي يوسف قال في الهداية لابي يوسف انه نجس
بالمجاورة انتهى يعني بمجاورة ما في الجوف من النجاسة وقال عصام
الدين في شرحه والحدث لا يجب ان يكون نجسا في نفسه بل يكفي



كونه نجسا بالمجاورة كما في الدودة الخارجة من الدبر والطعام والماء
المدفوعين بطريق القي قبل تغيرهما انتهى وقلده المحشي ههنا فذكر ما ذكره
بعينه قلت ليس ذلك بسديد لان عين الدودة ليست نجسة لا في
نفسها ولا بالمجاورة بل هي طاهرة وانما النجس ما عليها من البلة ولذا
لو غسلت جازت الصلوة معها صرح به في العناية وغيرها وكون
الدودة الخارجة من الدبر ناقضة للوضوء ليس لنفسها بل لما عليها
من النجاسة وان قل فان القليل من النجاسة حدث في السبيلين
دون غيرهما ولهذا لا يكون الدودة ناقضة اذا خرجت من جرح
كما نص عليه في عامة المعتبرات وسيجي في نقض الكتاب ايضا فلا يصح قياس
قول ابي يوسف ههنا على الدودة الخارجة من الدبر اصلا واما قوله
والطعام والماء المدفوعين بطريق القي قبل تغيرهما فقياس مع الفارق
ايضا لان ما يجاورهما من النجاسة بتداخلهما بخلاف ما نحن فيه كما
بين فيما مر آنفا فالصواب ان يترك القياس على هاتيك المسائل
عند ذكر دليل ابي يوسف ههنا كما ترك في الهداية وسائر المعتبرات
قوله وما ليس بحدث ليس بنجس نقض هذه القاعدة بالجرح
السائل والرعاف الدائم فانه ليس بحدث وهو نجس واجيب
بانا لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت

كذا في العناية وغيرها قال صاحب الاصلاح والايضاح في حل هذا
المحل وما ليس بحدث يعني لقلته ليس بنجس فلا نقض بالجرح القائم
والرعاف الدائم وفصله في شرح الهداية بان قال ثم ان المراد
ما ليس بحدث لقلته لا ما ليس بحدث مطلقا نص عليه الزاهدي
في شرح مختصر القدوري حيث قال ثم ما ليس بحدث لقلته فنجس عند محمد
طاهر عند ابي يوسف فاندفع ما قيل انه منقوض بما خرج من الجرح
القائم والرعاف الدائم واجيب بانا لا نم انه ليس بحدث
بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى تخرج الوقت انتهى قلت
كيف يصح تقييد ما ليس بحدث في هذه القاعدة بما ليس بحدث
لقلته وقد ذكر في الخلاصة وشروح الهداية وغيرها ان فائدة الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة تظهر فيما اذا اخذ الدم الذي
ظهر على رأس الجرح ولم يسل بقطنة والقاها في الماء القليل فانه
لا ينجس على قول ابي يوسف وينجس على قول محمد وفيما اذا اصاب
ثوبه او بدنه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع جواز الصلوة
على قول ابي يوسف ويمنعه على قول محمد ولا يذهب عليك ان
الاكثر من قدر الدرهم من ذلك الدم ليس بقليل وقد ادخلوه في
ثمرة الخلاف في هذه المسئلة فلم يبق مجال تقييد ما ليس بحدث بالقليل

كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة بقي ههنا شيء وهو ان عين الخمر مثلا
ليس بحدث مع انه نجس في الشرع بلا ريب فيلزم ان ينتقض به القاعدة
المذكورة وقد دفعه عصام الدين في شرح الهداية حيث قال الكلام
فيما يبدو من بدن الانسان اذ غيره لا يكون حدثا وقد يكون نجسا
كالخمر انتهى قلت بقي شيء آخر غير الانتفاع وهو ان تلك القاعدة
وان خلت على ما يبدو من بدن الانسان تشكل بما اذا شرب
انسان بولا او خمرا فقاءهما في الحال اقل من ملاء الفم فان الظاهر
ان لا ينتقض الوضوء به لما تقرر عندهم ان قيئا دون ملاء الفم
من اي نوع كان لا ينقض الوضوء فاذا لم ينقض الوضوء لا يكون
حدثا مع ان البول والخمر نجس لا محالة وان قل فتفكر قوله قلت
لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل ويلزم منه
الطهارة سواء كان فيما يؤكل لحمه او لا لاطلاق النص قلت لقائل
ان يقول انما يبقى غير المسفوح مطلقا على اصله الذي هو الحل لو
لم يتحقق دليل غير هذه الآية على حرمته في غير ما يؤكل لحمه وليس كذلك
قطعا والسؤال المذكور ليس مبنيا على كون حكم غير المسفوح فيما
لا يؤكل لحمه ثابتا بهذه الآية حتى يتم الجواب المزبور تأمل قوله
ثم حرمة غير المسفوح في الآدمي بناء على حرمة لحمه لا توجب نجاسة

اذ هذه الحرمة للكرامة لا للنجاسة قلت فيه نظر لان حاصل السؤال
المذكور منع صحة الاستدلال بحل غير المسفوح في الآدمي على طهارته
بناء على تحقق حرمته قطعا وقد افصح عنه قول السائل فلا يمكن الاستدلال
بحله على طهارته وليس المقصود بالسؤال المذكور الاستدلال على
نجاسة غير المسفوح في غير الآدمي بحرمته حتى يتم الجواب عنه بان
حرمة غير المسفوح في الآدمي بناء على حرمة لحمه لا توجب نجاسته
لكون الحرمة فيه للكرامة دون النجاسة وبالجملة انما يتم هذا الجواب
لو اورد السؤال المذكور على الاستدلال بالآية المزبورة على
قول ابي يوسف بطريق المعارضة واما اذا اورد عليه بطريق
منع صحته كما هو الظاهر من قوله فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته
فلا يتم هذا الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب قوله والفرق
بين المسفوح وغيره مبني على حكمة غامضة الى قوله فاذا سال عن
راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم
النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو قلت فيه بحث لان علة نجاسة
الدم المنتقل من العروق ان كانت مجرد كونه دم العروق كما هو الظاهر
من تقريره يلزم ان يكون دم العروق نجسا قبل السيلان ايضا لوجود
علة النجاسة اذ ذاك ايضا فيلزم ان لا ينفع كلية قولهم ما ليس بحدث

ليس بنجس اذ لا شك ان دم العروق ما لم يسل الى خارج البدن بل المستقر
فى مكانه لا يكون حدثا وان كانت علة نجاسته هى السيلان اى سيلانه
الى خارج البدن لم يكن الفرق بين مسفوحه وغير مسفوحه مبنيا على حكمة
غامضة ذكرها الشارح بل على ان الشرع اعتبر مسفوح دم العروق
نجسا ولم يعتبر غير مسفوحه المستقر فى مكانه نجسا بل جعله طاهرا وان
كانت له حكمة غير ما ذكره الشارح عند اهل الشرع اللهم الا ان يقال
علة نجاسته هى السيلان لكن بسبب سيلانه كونه دم العروق
دون دم العضو فاثبتنا الفرق بين المسفوح وغير المسفوح على
الحكمة التى ذكرها الشارح انما هو بالنظر الى ذلك السبب فيتم كلامه
لكن قولنا ان غير المسفوح دم انتقل عن العروق وانفصل عن النجاسات
بمنزلة الصريح فى ان النجاسة متحققة فى العروق قبل السيلان الى خارج
البدن اللهم الا ان يقال المتحقق فى داخل العروق هى النجاسة اللغوية
دون النجاسة الحكمية الشرعية والفرق بين الدم المسفوح وغير المسفوح
انما هو فى الثانية دون الاولى فلاحظه وتبصر قوله ونوم مضطجع
ومتكئ ومستند الى ما لو ازيل لسقط الاضطجاع ان يضع النائم
جنبه على الارض كذا فى شروح الهداية كلها وسائر المعتبرات والاتكاء
التورك على احد وركيه كذا فسره عامة شراح الهداية وقيل الاتكاء

وضع الراس على ركبتيه او على يديه كذا ذكره صاحب غاية البيان
قال صاحب الاصلاح والايضاح ههنا فى متنه ونوم متكئ الى
ما لو ازيل سقط وقال فى شرحه المراد من الاتكاء هو الاستناد لا ما قيل
انه وضع الراس على الركبتين او على اليدين لان النوم على الوجه المذكور
ايضا لا ينقض الوضوء الا اذا وجد الاستناد الى شئ لو ازيل لسقط
نص على ذلك فى شرح الطحاوى وقال فيما نقل عنه فى الحاشية
من ههنا ظهر وجه اصابته حيث اسقط قول تاج الشريعة ومستند
انتهى قلت مدار كلامه على ان يكون مراد صاحب الوقاية
بالاتكاء ما ذكر فى غاية البيان من انه وضع الراس على الركبتين
او اليدين وليس كذلك بل مراده به ما ذكر فى سائر شروح الهداية
من انه التورك على احد وركيه فحينئذ لا مجال للاكتفاء بقوله متكئ
عن قوله ومستند اذ لا نص من احد على عدم كون نوم المتكئ بالمعنى
الذى ذكره جمهور الشراح ناقضا للوضوء بدون الاستناد
ولا وجه لعدم ارادة هذا المعنى من المتكئ ههنا اذ لو لم يرد منه
هذا المعنى لما علم كون نوم المتكئ بهذا المعنى من نواقض الوضوء
بل لزم ان لا يكون من نواقضه على مقتضى قول صاحب الوقاية
لا غير كما لا يخفى على الفطن ثم ان من غفلات صاحب الاصلاح

والايضاح انه يزعم ان صاحب الوقاية هو تاج الشريعة فيذكره
بهذا العنوان في كل محل وليس كذلك فان اسم صاحب الوقاية
محمود ولقبه برهان الشريعة عمر وهما اخوان وابنان لصدر الشريعة
الاقدم وجدان لشارح الوقاية صدر الشريعة الثاني الا ان تاج الشريعة
جده من قبل الاب وبرهان الشريعة جده من قبل الام فصدر الشريعة
الثاني هو عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة وهذا الذي ذكرته مع كونه
مبيّنا في بعض الكتب على التفصيل مفهوم من نفس كلام صدر الشريعة
في ديباجة شرحه للوقاية **قوله** ويدخل في الاغماء السكر ورد عليه
صاحب الاصلاح والايضاح حيث زاد في متنه ذكر السكر وقال
في شرحه هو ليس بداخل في حد الاغماء لما عرفت انه مرض والسكر ليس
بمرض انتهى وقال فيما نقل عنه في الحاشية والعجب ان صدر الشريعة
زعم في شرحه انه داخل في الاغماء ثم ذكره مع الاغماء في مختصر الوقاية انتهى
قلت هذا ظاهر السقوط اذ لا شك انه ليس مراد الشارح بدخول
السكر في الاغماء دخوله فيه حقيقة حتى يرد عليه ان يقال ان السكر
ليس بداخل في حد الاغماء لكون الاول مرضا والثاني عرضا بل مراده
بذلك دخول حكم السكر في حكم الاغماء بناء على اشتراكهما في علة النقض
وبصير العقل مغلوبا فيسترخي المفاصل ومقصوده الاعتذار عن عدم (هي انه)

ذكر

ذكر السكر في المتن صراحة **قوله** وهي ان يماس بدنه بدن المرأة
مجردين وانتشرت آلته وتماس الفرجان ورد عليه صاحب الاصلاح
والايضاح حيث قال حدها ان يتماس الفرجان والآلة منتشرة
وقال ومن زاد على هذا قيد تماس البدنين مجردين فقد جاوز الحد
انتهى قلت ما ذكره الشارح هو المطابق لما ذكر في عامة المعتبرات
قال في فتاوى قاضي خان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء
استحسانا وتفسيرها ان يباشرها متجردين وانتشرت آلته ولاقى فرجه
فرجها انتهى وقال في المحيط البرهاني واذا باشر امراته مباشرة فاحشة
بتجرد وانتشار آلة وملاقات الفرج فعليه الوضوء في قول ابي حنيفة
وابي يوسف استحسانا وقال في خلاصة الفتاوى والمباشرة
الفاحشة ان يمس بطنها بطنه وفرجه فرجها وليس بينهما ثوب
سواء كان من قبل القبل او من قبل الدبر انتهى وقال في شرح الكنز
للامام الزيلعي وهي ان يباشر امراته من غير حائل وينتشر ذكره لها ووضع
فرجه على فرجها ولم يشترط بعضهم مماسة الفرج للفرج والاول الظاهر
انتهى فمن اين يثبت التجاوز عن الحد في زيادة قيد تماس البدنين
مجردين في حد المباشرة الفاحشة **قوله** لانها طاهرة وما عليها
من النجاسة قليلة فيه شيء وهو ان قوله وما عليها من النجاسة ناقص (قليلة)

ما قد سبق فی الکتاب من ان ما لیس بحدث لیس بنجس فان ما علیها
اذا لم یکن حدثا ناقضا للوضوء لقلته یلزم ان لا یکون نجسا ایضا
علی مقتضی ما سبق وقوله هنا من النجاسة یقتضی خلاف ذلک ویمکن
ان یجاب عنه بانه یجوز ان یکون المراد بالنجاسة المذکورة هنا معناها
اللغوی والمراد بالنجس فیما سبق معناه الشرعی الحکمی یعنی ان ما لیس
بحدث لیس بنجس حکما ای لا یعطی له حکم النجس شرعا فلا منافاة بینهما
وبانه یجوز ان یکون ما ذکره هنا مبنیا علی قول محمد فی غیر روایة الاصول
فانه ما لیس بحدث قد یکون نجسا عنده کما نحن فیه والذی سبق فی الکتاب
کان علی قول ابی یوسف کما عرفته فیما مر وبانه یجوز ان یکون
ما ذکره هنا علی سبیل الفرض والتقدیر فالمعنی وما علیها وان فرض
انه نجس قلیل لا ینقض الوضوء فینتظم قول ابی یوسف ایضا کما لا یخفی
قوله وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل البدن
قال الشارح ای جمیع ظاهر البدن قلت لو قال ای غسل سائر
البدن بمعنی باقیه کما قال فی الهدایة لکان احسن لان داخل الفم
وداخل الانف داخلان فی جمیع البدن فلو کان المراد بالبدن
فی قول المص وغسل البدن جمیع البدن دون باقیه لکان معنی
کلام المص ههنا بمنزلة ان یقال وفرض الغسل غسل بعض البدن

وغسل جمیعه ولا یخفی ما فیه من التکرار والاستدراک قال عصام
الدین فی شرح الهدایة وانما لم یقل فرض الغسل غسل جمیع البدن
مع انه یغنی عن ذکر المضمضة والاستنشاق تصریحا بموضع الخلاف
انتهی وقصد المحشی ههنا رد ذلک حیث قال فی حل قول الشارح
ای جمیع ظاهر البدن والمراد من ظاهر البدن الظاهر من کل وجه
وقال فلا حاجة الی توجیه ذکر المضمضة والاستنشاق مستقلا مع
دخولهما فی غسل البدن بانه للتصریح بموضع الخلاف انتهی قلت
لیس هذا بشیء لان لفظ الظاهر غیر مذکور فی کلام المص ههنا ولا فی
کلام صاحب الهدایة ولو کان مذکورا فیه ایضا لما دل علی ان
المراد منه هو الظاهر من کل وجه وداخل الفم والانف ظاهر
فی حق الغسل علی ما نصوا علیه فلا بد من توجیه ذکر المضمضة والاستنشاق
علی الاستقلال علی انه لو کان لفظ الظاهر ولفظ من کل وجه
مذکورین فی الکلام صراحة لورد علیه ایضا ان یقال لم لم یقل
فرض الغسل غسل جمیع البدن او غسل جمیع ظاهر البدن بدون
ذکر قید من کل وجه حتی یغنی عن ذکر المضمضة والاستنشاق مستقلا
فلا جرم تحققت الحاجة الی التوجیه بانه انما لم یقل کذلک تصریحا
بموضع الخلاف والعجب من المحشی انه ارتکب اعتبار قید مستدرک

في الكلام لاجل دفع استدراك ذكر المضمضة والاستنشاق مع حصول
تمام المراد في المقام بترك كل مع من ذلك القيد وذكر المضمضة
والاستنشاق وهل يرتضي العاقل زيادة مستدرك لابقاء مستدرك
آخر **قوله** وسنته ان يغسل يديه وفرجه قلت في تحرير المصنف
ههنا قصور فان الظاهر منه ان يكون نفس غسل يديه وفرجه سنة
الغسل وليس كذلك قطعا لان غسل جميع ظاهر البدن فرض في الغسل
كما صرحوا به وقد اتفق الكل ولا شك ان يديه وفرجه من جملة ظاهر
البدن فيكون غسل ذلك فرضا في الغسل لا محالة فما معنى كونه
سنة فالحق في التحرير ان يقال وسنته ان يبدأ بغسل يديه وفرجه
فان المعنى منتظم حينئذ جدا حيث يكون نفس غسل يديه وفرجه فرضا
في الغسل كغسل سائر اجزاء ظاهر بدنه ويكون البداءة بغسل
يديه وفرجه سنة في الغسل كما انه سنة في الوضوء وعن هذا قال
في الهداية وسنته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه وقال
في الخلاصة وفي الاصل قال يبدأ في غسل الجنابة بيديه فيغسلهما
ثلثا وهو سنة ثم يأخذ الاناء بيمينه فيفرغه على يساره حتى يغسل فرجه
وينقيه انتهى وقال في البدائع واما سنته فهي ان يبدأ فيفيض الماء
بشماله ويفرغ الماء على يمينه فيغسل يديه الى الرسغين ثلثا ثم نزع الماء

بيمينه

بيمينه على شماله فيغسل فرجه حتى ينقيه **قوله** ويزيل نجسا ان كان على
بدنه ووقع في اكثر نسخ الهداية ويزيل النجاسة بالتعريف ووقع
في بعضها ويزيل نجاسة بالتنكير فاتفق شراحها على ان الاصح نسخة
التنكير وتكلموا في انه هل يمكن توجيه نسخة التعريف ايضا ام لا ولم
يوف اكثرهم حق البيان والتفصيل في ذلك وانما اوفاه عصام
الدين حيث قال قيل الاصح ويزيل نجاسة لان لام التعريف فيه
اما للعهد او للجنس بمعنى الطبيعة من حيث هي او للاستغراق
بمعنى كل فرد او للعهد الذهني بمعنى فرد ما والكل باطل اما الاول
فلان العهد يقتضي التقرر ذكرا او علما والشك المشار اليه بقوله
ان كانت على بدنه ينافيه وفيه نظر لان الشك في الوجود العيني
وهو لا ينافي التقرر في الذكر والعلم بل ينبغي ان يعلل امتناع العهد
بانه لا معهود ههنا واما الثاني فلان الحكم بالازالة على نفس الطبيعة
من حيث هي غير معقول واما الثالث فلامتناع ان يكون كل
نجاسة على بدن انسان فلا يفيد الحكم بازالته ولا يصح الشك المشار اليه
بقوله ان كانت واما الرابع فلانه يتناول الاقل من ذرة مع
انه ليس بمراد اذ لا يلائمه التعليل بقوله كيلا يزداد باصابة الماء
فان هذا القدر من النجاسة يمحي باصابة الماء ولا يزداد بدليل قوله

بعض المشايخ ان مثل رؤس الابر من النجاسة لو اصاب موضعا
ثم اصابه الماء لم يتنجس وجوابه باختيار الشق الاخير وحمل النجاسة
بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفا والاقل من ذرة
ليس كذلك ونظيره ان في قول القائل لعبده اشتر اللحم يتقيد اللحم
بما يتعارف شراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة
منه مثلا لم يعد ممتثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم
انه لا يزداد باصابة الماء ودلالة المسئلة المذكورة عليه ممنوعة لجواز
ان يكون عدم التنجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد
على انه لو صح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة ايضا
حيث تتناول النكرة فردا ما اي فرد كان الى هنا لفظ عصام الدين
وقد لبس المحشي ههنا حيث نقل ابطال نسخة التعريف بالتفصيل المزبور
عن الشراح وذكر جواب الشارح عصام الدين عنه في صورة
ان كان من عند نفسه ولم يدر انه غير سالم عن ورود شيء على بعض
جوانبه قلت جوابه التسليمي وعلاوته منظور فيهما اما الاول فلان عدم
تنجس الماء باقل من مقدار الذرة من النجاسة لو كان لعدم الاعتداد
بذاك المقدار لا لعدم الازدياد باصابة الماء لزم ان لا يكون الازدياد
ذاك المقدار من النجاسة خللا في تمام الغسل اصلا لعدم الاعتداد

بذاك المقدار فيلزم ان لا يلائم التعليل بكيلا يزداد على تقدير تسليم
تناول لفظ النجاسة ذاك المقدار فان ازدياد ذاك المقدار
من النجاسة اذا لم يكن مخلا بتمام الغسل لعدم الاعتداد به لم يلزم
ازالة ذاك المقدار من النجاسة فلا يتم تعليل البداءة بازالة النجاسة
مطلقا بكيلا يزداد باصابة الماء كما فعله صاحب الهداية واما الثاني فلان
التنكير قد يكون للتكثير كما ذكر في كتب علم الادب ومثل بقولهم ان له
لابلا وان له لغنما وحملوا التنكير رسل في قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت
رسل على التكثير والتعظيم معا وقالوا اي ذو عدد كثير وآيات عظام
فيجوز ان يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه ايضا للتكثير بكثرة ما فحينئذ
لا يتناول النكرة اقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه اصلا
بخلاف المعرفة على القسم الرابع من الاقسام المذكورة فافهم
وتدبر **قوله** ثم يتوضأ الا رجليه قال في الهداية وانما يؤخر غسل
رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل فلا يفيد الغسل حتى لو كان
على لوح لا يؤخر انتهى وقال المحشي بعد نقل ذلك ومعنى عدم افادة
غسلهما انه لا يغني عن الغسل مرة ثانية لا انه لا يفيد اصلا لافادته
زوال الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن ومس المصحف
مثلا على كلا الروايتين عن ابي حنيفة رح اعني رواية تجزي الجنابة

ورواية عدم تجزيها اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلحصول فائدة
التطهير عند غسل الباقي اذ ليس وحدة الماء والدفعة الواحدة شرطا
كما لا يخفى انتهى قلت هذا الذي ذكره المحشي هنا ماخوذ من كلام عصام
الدين في شرح الهداية وفيه نوع خلل لان تمثيل ما يترتب على زوال
الجنابة بقراءة القرآن وان كان ظاهر الصحة الا ان تمثيله بمس المصحف
غير ظاهر الصحة اذ لا بد في جواز مس المصحف من وضوء ولا يقتضي
زوال الجنابة تحقق الوضوء لجواز ان يكون الغسل باجراء الماء سيل
متصل بحيث لا ينقطع سيلانها عند تمام الاغتسال فان الجنابة
تزول هناك ولا يتحقق الوضوء المجوز لمس المصحف وكذا اذا كان
المغتسل مجنونا او سكران عند الاغتسال ثم افاق الى غير ذلك
مما ينافي تحقق الوضوء عند زوال الجنابة اللهم الا ان يقال المراد
بالمترتب على زوال الجنابة مجرد التوقف عليه سواء حصل به
فقط او احتاج الى انضمام شيء آخر اليه لكنه تعسف لا يخفى ثم قال
المحشي وههنا كلام وهو انه على رواية التجزي يشكل زوال الجنابة
بصب الماء من الرأس كما هو العادة كما لا يخفى وعلى رواية عدم
التجزي يكون البدن كعضو واحد فالماء ينفصل عن جميع الاعضاء
لا يعطى له حكم الاستعمال كما مر جوابه فلا حاجة الى غسل الرجل ثانيا

وان كان في جميع الماء لعدم الانفصال عن الجميع انتهى قلت يمكن
الجواب عنه على كلتا الروايتين اما على الاولى فلان زوال الجنابة
بصب الماء من الرأس كما هو العادة انما يشكل لو كان اعضاء
الغسل مختلفة حقيقة وعرفا كما في اعضاء الوضوء وليس كذلك اذ قد
حققوا ان اعضاء الوضوء مختلفة حقيقة وعرفا اما حقيقة فظاهر
واما عرفا فلانها لا تغسل بمرة واحدة وعضو واحد حكما نظرا
الى الدخول تحت خطاب واحد فتعارض الاختلاف الحقيقي مع
الاتحاد الحكمي فترجح الاختلاف بالعرف وليس كذلك الغسل فان
جميع اعضائه متحد حكما وعرفا فترجح الاتحاد الحكمي بالعرف فنقل البلة
من احد الاعضاء الى الآخر لم يجز في باب الوضوء وجاز في الغسل
وقد ذكر هذا التحقيق عند بيان كيفية الوضوء في كثير من الكتب سيما
في شرح تاج الشريعة للهداية ولا يخفى ان القول بتجزي الجنابة
بان يترتب بعض من الاحكام على تطهير بعض البدن بدون تطهير
بعض آخر كجواز قراءة القرآن بتطهير الفم وحده لا ينافي ذلك التحقيق
فلا اشكال على رواية التجزي في زوال الجنابة بصب الماء من الرأس
كما هو العادة واما على الثانية فلان الماء وان كان لا يعطى له حكم
الاستعمال ما لم ينفصل عن جميع الاعضاء الا ان المتصل بالرجل فيما كفى به

معطوف على قوله حقيقة وعرفا

قطعة من الماء وهي التي تماس الرجل لا مجموع الماء المجتمع في المستنقع
فالرجل اذا كانت في مستنقع الماء المستعمل فعند اخراجها من ذلك
الماء الراكد لا يخلو عن التلطخ بماء مستعمل غير متصل بها قبل الاخراج
فيحتاج الى غسلها ثانيا كما لا يخفى قوله اي اذا كان مكان الغسل
مجمع الماء المستعمل حتى اذا اغتسل على لوح او حجر يغسل الرجلين هناك
ورده صاحب الاصلاح والايضاح فانه لما قال في متنه الا رجليه
ان كان في المستنقع قال في شرحه انما قيد به لانه اذا لم يكن فيه لا يؤخر
غسل الرجلين لانه يؤخره الا انه يغسلها هناك وقال فيما نقل عنه
رد لصدر الشريعة فانه اخطأ فيه كما لا يخفى على من تأمل في عبارة الهداية
انتهى قلت فيه نظر لان قول صدر الشريعة حتى اذا اغتسل على لوح
او حجر يغسل الرجلين هناك انما يدل على ان في صورة الاغتسال
على لوح او حجر يكفي غسل الرجلين في مكان الاغتسال ولا يلزم
التنحي عنه ولا يدل على انه يؤخر غسلها في تلك الصورة كما حسبه ذلك
القائل وبنى عليه رده على صدر الشريعة ههنا وحكمه بانه اخطأ فيه
واصل المسئلة ان في صورة الاغتسال على مجمع الماء يلزم تأخير غسل
الرجلين والتنحي عن مكان الاغتسال واما في صورة الاغتسال
على لوح او حجر فلا يلزم شئ منهما الا ان صدر الشريعة بين عدم لزوم احدهما

في هذه الصورة وسكت عن بيان عدم لزوم الآخر ايضا اما لظهوره
او لأمر آخر دعاه الى ذلك كما ان ذلك القائل نفسه قصر البيان
في شرحه على عدم لزوم تأخير غسل الرجلين في صورة ما اذا لم يكن
الاغتسال في مجتمع الماء وسكت عن بيان عدم لزوم التنحي عن
مكانه ايضا ولو كان مجرد السكوت عن بيان شئ دالا على نفي
ذلك للزم ذلك القائل مثل ما الزمه صدر الشريعة كما لا يخفى ومن
هذا التفصيل يظهر ان ما ذكره المحشي ههنا لتوجيه قول الشارح
يغسل الرجلين هناك بقوله يعني ان لم يغسلهما قبل مما لا يعتد به
فان مداره على ان يكون مراد الشارح يغسل الرجلين بعد افاضة
الماء على كل بدنه ثلثا اذ حينئذ يحتاج الى التقييد بان لم يغسلهما قبل
وليس في كلام الشارح ما يدل على البعدية قط بل هو مطلق
وانما مناط الفائدة والمقصود بالافادة في قوله يغسل الرجلين
هناك قيد هناك يعني اذا اغتسل على لوح او حجر يغسل الرجلين
في مكانه سواء قدم غسل الرجلين عن افاضة الماء على كل بدنه
او اخره عنها نعم لا احتياج الى تأخير ذلك في هذه الصورة كما لا احتياج
فيها الى التنحي عن مكانه لكن كلام الشارح ساكت عن بيان ذلك
وهو امر آخر تأمل قوله وموجبه انزال مني ذي دفق وشهوة

عند الانفصال قال المحشي الجمهور على ان المعاني المذكورة شروط لا اسباب
لما فانها الطهارة ففي قوله وموجبه تسامح لا يخفى قلت ما ذكره المحشي
ههنا عين ما قال عصام الدين في شرح الهداية وقد اخذه منه وليس بتام
في نفسه لان هذه المعاني المذكورة انما تنافي وجود الطهارة لا وجوبها
فهي اسباب لوجوب الطهارة التي هي الغسل لا لوجودها فلا منافاة
نص عليه في غاية البيان ففي قول المص وموجبه اشارة الى ذلك
لا تسامح فيه اصلا وعلى تقدير ان يجعل هذه المعاني اسبابا لوجود
الغسل فانما تجعل اسبابا لوجود الغسل اللاحق لا لوجود الغسل
السابق الذي كانت هذه المعاني ناقضة له فلا منافاة بين السبب
والمسبب ايضا وهذا نظير ما قالوا في الحدث الاصغر من انه ناقض
للوضوء الذي كان وسبب للوضوء الذي سيكون ثم ان عبارة
الهداية ههنا هكذا والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق
والشهوة واعترض عليه صاحب النهاية بان هذا اللفظ باطلاقه
يستقيم على قول ابي يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة حال الخروج
ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا
يجب الغسل اذا زايل المني عن مكانه عن شهوة وان خرج من
غير دفق ورده صاحب الغاية بانه ليس كذلك بل هو مستقيم على قول الكل

لان انزال المني على هذا الوجه يوجب الغسل عند الجميع ولا يرد ما قاله
من وجوب الغسل عندهما بانزال المني عن شهوة عند الانفصال
لا عند الخروج لان الحكم جاز ان يعلل بشيئين ولم يدع المص الحصر انتهى
وقد ارتضى صاحب العناية هذا الرد حيث قال بعد نقله وهذا جيد
لكن كلام المص يوهم ترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها
وقال وربما يتبع قوله ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد الى آخره بعض بيان
انتهى قلت عندي لا يتجه اعتراض صاحب النهاية راسا اذ لا
دلالة في قول صاحب الهداية انزال المني على وجه الدفق والشهوة
على كون الدفق والشهوة حال الخروج حتى يتم القول بانه انما يستقيم
على قول ابي يوسف لا على قولهما بل ذلك مطلق يتناول كونهما
الدفق والشهوة حال الانفصال وكونهما حال الخروج فكان قدرا
مشتركا بين قول ابي يوسف وقول صاحبيه صالحا لان يكون موجبا
للغسل على قول الكل من غير حاجة الى ذكر موجب آخر على قولهما كما
ارتكبه صاحب الغاية وامضاه صاحب العناية الا ان بين ابي
يوسف وصاحبيه اختلافا في حالة وهي انه هل يكفي تحقق الدفق
والشهوة عند الانفصال ام لا بد من تحققهما عند الخروج ايضا فبينه
صاحب الهداية بعد ذلك بقوله ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد انفصاله

عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف ظهوره وذكر دليل الطرفين
فلا اعتبار في كلامه اصلا لانتقال الشهوة وان وجدت عند انفصال
المني عن مكانه وعند خروجه من البدن الا ان الدفق لا يوجد الا عند
الخروج فكان لفظ الدفق دالا على اعتبار حال الخروج وكان هذا منشاء
اعتراض صاحب النهاية لانا نقول لا نسلم اختصاص وجود الدفق
بحال الخروج عن البدن لان الدفق صب فيه دفع وشدة نص عليه
في المغرب وتحقق هذا المعنى عند انصباب المني عن مكانه الظهر اذ
بالامتداد الى وقت الخروج يجوز ان ينكسر شدته وعن هذا ترى المعظم
وكثيرا من الثقات قالوا وموجبه انزال مني ذي دفق وشهوة عند
الانفصال ثم ان للمحشي ههنا كلاما آخر باحتمال ان يكون قول صاحب
الهداية على وجه الدفق والشهوة متعلقا بمحذوف هو لفظ اي حال الانزال
المني لكن ليس له كثير حاصل فتامل تقف قوله حتى لو انزل بلا شهوة
لا يجب الغسل عندنا خلافا للشافعي لقوله عليه السلام الماء من الماء
اي الغسل من المني ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة
في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى
شهوته من المراة والحديث محمول على خروج المني عن شهوة كذا في
الهداية وقد نقله المحشي فاورد على الدليل المذكور من قبلنا كلاما من وجوه

ثلثة

ثلثة مع توجيهات يندفع بها اكثرها لكن ذلك ماخوذ من شرح عصام
الدين للهداية ليس من تصرفات نفسه اصلا قوله ولو في نوم
قلت يرد على ظاهره ان الانزال من الافعال الاختيارية فكيف
يتصور من النائم فلو بدل الانزال في قوله وموجبه انزال مني بالنزول
فقيل وموجبه نزول مني الى آخره لكان اظهر ويمكن الجواب بان المراد
بالانزال المذكور انزال الطبيعة كما صرح به بعضهم وفي مثله لا يلزم
الشعور والاختيار قوله وغيبة حشفة وفي الهداية والتقاء
الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وتوارت
الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل قال المحشي وانما لم يقل
والتقاء الختانين من غير انزال كما وقع في الهداية اشارة الى المراد
بالتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة لا نفس الالتقاء لانه ليس
بشرط ولا سبب حتى لو التقى ولم يغب الحشفة لا يجب ولو غابت
الحشفة لا يجب بدون التقائهما كما اولج الدبر يجب والى انه لا حاجة
الى قيد من غير انزال لانه لا وجه لكونه قيد الحكم وكونه مقصودا ههنا
يعلم من السابق كما لا يخفى وقال وزاد بعض شراح الهداية قيد
مع غيبوبة الحشفة ثم قال وانما زدنا احترازا عن قول الشافعي فانه
يقول اذا التقى الختانان وجب الغسل مع عدم غيبوبة الحشفة

وفيه كلام وهو ان الشافعي لا يوجب الغسل بدون الانزال
لقوله عليه السلام الماء من الماء فان وجد الانزال مع الالتقاء او الغيبة
يجب الغسل والا فلا فليس له قول مخبر بذلك القيد عنه الى هنا لفظه
قلت قد خبط في كلامه الاخير اذ لا خلاف للشافعي في كون غيبوبة
الحشفة بدون الانزال موجبا للغسل بل صرح في عامة الكتب الشافعية
بان من موجبات الغسل الجنابة وان الجنابة تحصل بالانزال وبغيبوبة
الحشفة ومن البين فيه انه لو كان له خلاف في هذه المسئلة لذكر
بيانه في كتبنا المتكفلة ببيان المسائل الخلافية على التفصيل كالمنظومة
والمجمع وغيرهما وانما الخلاف فيها للانصار على ما فصل في شروح الهداية وغيرها
ولعل منشاء غلط المحشي هو ان الشافعي تمسك فيما ذهب اليه من كون
انزال المني بلا شهوة موجبا للغسل بقوله عليه السلام الماء من الماء
كما تمسك الانصار فيما ذهبوا اليه من كون غيبوبة الحشفة بلا انزال غير موجب
للغسل بذلك الحديث فتوهم المحشي ان محل خلاف الشافعي ومحل خلاف
الانصار واحد فوقع فيما وقع قوله وانقطاع الحيض والنفاس
وفي الهداية والحيض لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد وكذا النفاس
للاجماع قال صاحب العناية اختلف الشارحون في تفسير كلامه
فمنهم من حمله على ظاهره وقال نفس الحيض يوجب الغسل لانه في معنى الجنابة

من حيث المنع عن الصلوة والقراءة ودخول المسجد ومنهم من حمله
على ان معناه انقطاع الحيض يوجب الغسل لانه لا يجب الا عند انقطاعه
وقال لانه يلازمه ومنهم من حمله على ان معناه ان الخروج عن الحيض
يوجب الغسل لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل والخروج
عن الحيض مستلزم له فوجد الاتصال فصحت الاستعارة وفي الكل
نظر اما في الاول فلان الحيض اسم لدم مخصوص وقد تقدم ان الجرم
لا يصح ان يكون سببا للمنع واما في الثاني فلان الانقطاع طهر والطهر
لا يوجب الاطهار ولا ملازمة بينهما لوجود الحيض قبل الانقطاع
ووجود الانقطاع بعده فكان احدهما منفكا عن الآخر فلا ملازمة
بينهما وكذلك الخروج عن الحيض عبارة عن انقطاعه فيرد عليه مثل
ما ورد على ذلك الى هنا لفظه قلت يمكن الجواب عن الكل اما عن
الاول فلان من قال نفس الحيض يوجب الغسل لم يرد بالحيض
الدم المخصوص بل اراد المعنى المصدري وهو خروج الدم قال في المغرب
حاضت المراة حيضا ومحيضا خرج الدم فلا يلزم كون الجرم سببا للمنع
واما عن الثاني فلانا لا نم ان الانقطاع طهر بل هو معنى مستلزم للطهر
كطلوع الشمس مع وجود النهار فانه اذا انقطع دم الحيض يلزم
طهارة الحائض كما انه اذا طلعت الشمس يلزم وجود النهار لان طلوعها

هو نفس وجود النهار فلا يلزم كون الطهر موجبا للاطهار ولئن سلم
ان الانقطاع هو نفس الطهر فالانقطاع طهارة عن الخبث والاطهار
الذي هو الاغتسال طهارة عن الحدث فعدم ايجاب الطهارة
عن الخبث الطهارة عن الحدث ممنوع واما الملازمة فهي اي ليس
مراد ذلك القائل بالملازمة الملازمة العقلية المستلزمة لعدم انفكاك
احدهما عن الآخر بل اراد بها مجرد الاستتباع كما هو المراد بالاستلزام
وبالملازمة عند ارباب البلاغة على ما تقرر في كتب الادب سيما
في اوائل علم البيان من المفتاح وشروحه فان مقصود ذلك القائل
بقوله لانه بلازمه بيان علاقة المجاز في قول صاحب الهداية والحيض
حيث اراد بالحيض انقطاعه تجوزا على راي ذلك القائل فجعل العلاقة
بين الحيض وانقطاعه هي الاستلزام بمعنى الاستتباع كما هو المعتبر
عند ارباب البلاغة ولا شك ان الحيض يستتبع انقطاعه وزعم صاحب
الغاية انه اراد الاستلزام العقلي فقال ما قال واما الجواب عن الثالث
فكالجواب عن الثاني كما ان النظر في الثالث كالنظر في الثاني على ما افصح
عنه قوله وكذلك الخروج عن الحيض عبارة عن انقطاعه فيرد عليه مثل
ما ورد على ذلك **قوله** فغسل الجمعة سنة لصلوة الجمعة هو الصحيح
قال المحشي وعطف العيدين عليها يأبى عن حمل المتن على الصحيح كما لا يخفى انتهى

قلت

قلت ليس الامر كذلك فانه انما يأبى ذلك عند ان لو تقرر كون الغسل
في العيدين لليوم دون الصلوة وهو غير مسلم بل الظاهر من تعليل
صاحب الهداية قوله ثم هذا الغسل للصلوة عند ابي يوسف هو الصحيح
بقوله لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها كون الامر
في غسل العيدين ايضا كذلك لجريان التعليل المذكور في ذلك ايضا
بعينه سيما قد قال بعده والعيدان بمنزلة الجمعة وانما عزاه صاحب الدرر
والغرر لكن ليس كلامه ههنا معتدا به يظهر ذلك بمراجعة الكتب **قوله**
ويجوز الوضوء بماء السماء والارض كالمطر والعين لما ذكر الوضوء
والغسل وتقسيمها الى الفرض والسنة وموجبها وناقضها احتاج
الى ذكر الآلة التي بها يحصلان بها بطريق الاصالة وهي الماء المطلق
كذا في النهاية وغيرها قال عصام الدين كان ينبغي ان يقول الغسل
لكنه اكتفى بذكر ما هو اكثر وقوعا انتهى وفي الهداية الطهارة من الاحداث
جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار لقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا ولقوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه انتهى قال في العناية لا يقال
الآية تدل على ان الماء المنزل من السماء طهور وليس غير المطر منزلا
من السماء لانا نقول ان الله تعالى قال الم تر ان الله انزل من السماء ماء

فسلكه ينابيع في الارض وقال تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية
بقدرها انتهى قلت فيه كلام وهو ان حاصل الجواب ان المياه كلها
ماء السماء بالنص فيلزم حينئذ ان لا يحسن قول صاحب الهداية الطهارة
من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والابار والبحار
حيث عطف على ماء السماء ماء الاودية وسائر المياه التي ذكرها مع
ان المعطوف لا بد وان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكذا الحال
في قول صاحب الوقاية ويجوز الوضوء بماء السماء والارض اللهم
الا ان يقال عطف على ماء السماء ماء الاودية وسائر ما ذكره من
المياه عند تقرير المسئلة نظرا الى ظاهر الحال واعتبر اندراج الكل في ماء
السماء عند ذكر الدليل نظرا الى التحقيق قوله وبماء جار فيه نجس
لم ير اثره اي طعمه او لونه او ريحه قال في الهداية والماء الجاري اذا
وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها لا تستقر مع جريان
الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون انتهى وقال صاحب العناية
في تفسير قوله لم ير لها اثر اي لم يبصر لها اثر قلت ليس ذلك بسديد
لان الاثر هاهنا يعم الطعم والريح واللون كما افصح عنه صاحب الهداية
وصاحب الوقاية ولا ريب ان الطعم والريح ليسا من المبصرات
والصواب ان المراد بالرؤية هاهنا هو الرؤية بالقلب وهي العلم دون الرؤية

بالعين

بالعين وهي الابصار فمعنى عبارة الهداية لم يدرك لها اثر ومعنى
عبارة الوقاية لم يدرك اثره فيتناول الاوصاف الثلثة جميعا
اعني الطعم واللون والرائحة قوله وماء الباقلاء قال الشارح
نظير ما غلب غيره اجزاء قلت هذا مخالف لما قال في الهداية المراد
بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ فان تغير بدون الطبخ يجوز التوضؤ به
انتهى تامل ثم ان صاحب الكفاية قال في شرح قول صاحب الهداية
ما تغير بالطبخ عنى بالتغير الثخونة حتى اذا طبخ ولم يثخن بعد بل رقة الماء
فيه باقية جاز الوضوء به ذكره الناطفي كذا في فتاوى قاضي خان
انتهى ووافقه صاحب الغاية في شرح ذلك حيث قال قيل عنى
بالتغير الثخونة لانه اذا كانت رقته باقية بعد يجوز التوضي به انتهى
قلت فيه نظر اذ لو عنى بالتغير الثخونة لما صح قوله فان تغير بدون
الطبخ يجوز التوضؤ به اذ لا شك ان طبع الماء وهو الرقة والسيلان
يزول بالثخونة وان كانت بدون الطبخ والماء الذي يزول طبعه
لا يجوز التوضؤ به بلا خلاف واما حمل التغير في قوله ما تغير بالطبخ
على الثخونة وفي قوله فان تغير بدون الطبخ على غير الثخونة فمما لا سداد
له اذ لا ريب ان المقصود من قوله فان تغير بدون الطبخ الخ بيان
الفرق في الحكم بين التغير بالطبخ وبين التغير بدون الطبخ وذاك انما تم

باتحاد معنى التغير في الصورتين كما لا يخفى والحق عندي ان صاحب الهداية
ما عنى بالتغير في قوله المذكور الثخونة بل عنى به ان يزول عنه حالته الاصلية
بدون اشتراط الوصول الى حد الثخونة فان كان ذلك التغير بالطبخ يمنع
جواز التوضي به والا فلا كما هو قول غير الناطفي على ما ذكر في فتاوى
قاضي خان حيث قال ويجوز التوضي بالماء الذي القي فيه الحمص
والباقلاء ليبتل وتغير طعمه ولونه لكن لم يذهب رقته ولو طبخ فيه
الحمص او الباقلاء وريح الباقلاء يوجد منه لا يجوز به التوضي وذكر
الناطفي اذا لم يذهب رقة الماء ولم يسلب عنه اسم الماء جاز به
الوضوء انتهى فعلى هذا المعنى الذي حمل كلام صاحب الهداية عليه
في هذا المقام ينتظم قوله فان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به بلا اعتبار
فيه ويكون كلامه مطابقا لما قاله غير الناطفي كما هو المختار على ما يدل
عليه تقديم الامام قاضي خان اياه في الذكر تبصر قوله واما الماء
الذي تغير بكثرة الاوراق فيه الخ قال المحشي ههنا كلام من وجهين
الاول ان الظاهر من قوله حتى اذا وقع في الكف يظهر فيه لون
الاوراق كفاية تغير اللون في عدم الجواز ومقتضى قوله لانه كماء الباقلاء
اشتراط زوال طبع الماء اي الرقة والسيلان كالاشتراط فيه فلا بد
من التوجيه والتطبيق الثاني ان الاوراق من الاشياء التي

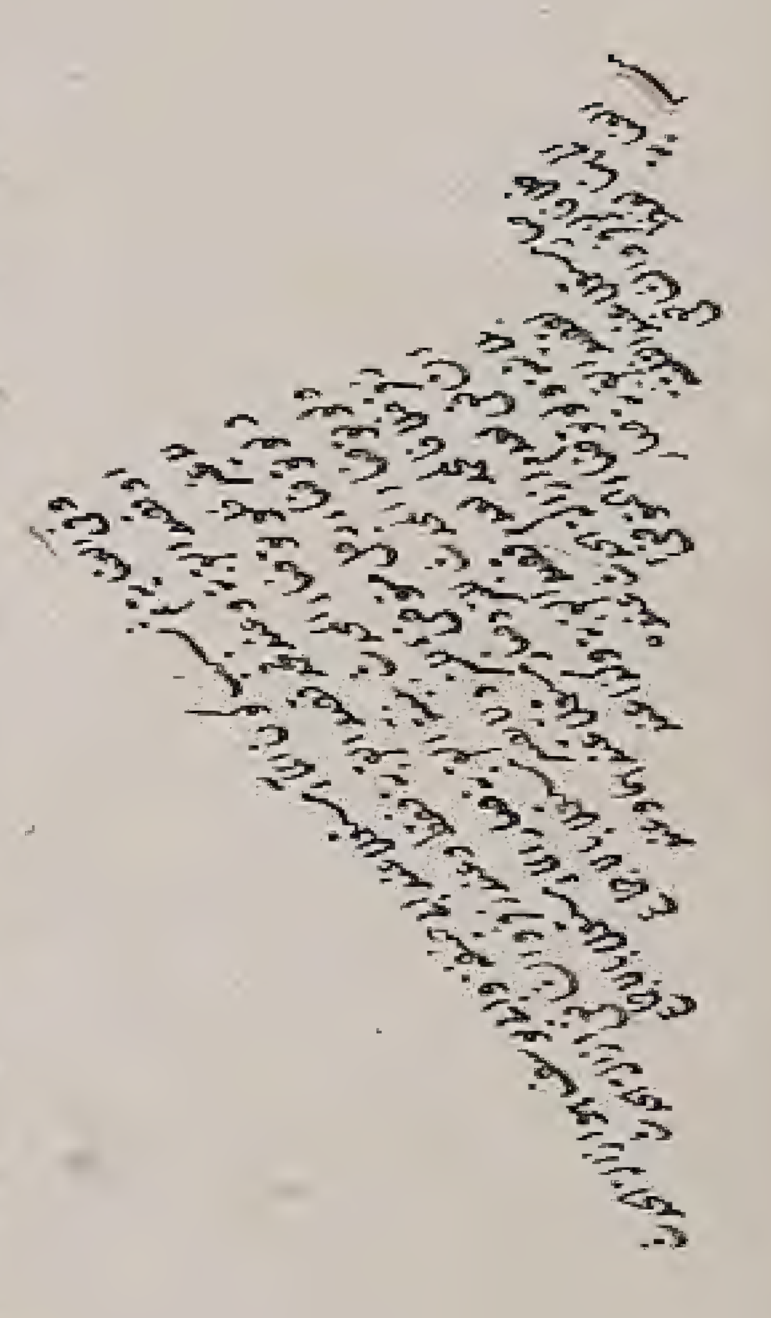
لا يقصد بها التطهير وقد سبق بيان حكمها بان في رواية يشترط لعدم
جواز التوضي غلبتها حتى يزول رقته وسيلانه وفي رواية لا يشترط
فلا حاجة الى ذكره ههنا انتهى قلت كلاهما مدفوعان اما الاول فلانا
كون مقتضى قوله لانه كماء الباقلاء اشتراط زوال طبع الماء فيه
كاشتراطه في ماء الباقلاء ممنوع انما يكون مقتضاه ذلك لو كان
تشبيهه بماء الباقلاء من جهة زوال طبع الماء وليس كذلك بل
تشبيهه به من جهة زوال اسم الماء المطلق وصيرورته ماء مقيدا ارشد
اليه ما ذكر في النهاية والكفاية نقلا عن تتمة الفتاوى انه سئل الفقيه
احمد بن ابراهيم الميداني عن الماء الذي تغير لونه بكثرة الاوراق الواقعة
فيه حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز التوضي به
قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به اما جواز شربه وغسل الاشياء
به فلانه طاهر واما عدم جواز التوضي به فلانه لما غلب عليه لون
الاوراق صار ماء مقيدا كماء الباقلاء انتهى واما الثاني فلان ما سبق
من بيان حكم الاشياء التي لا يقصد بها التطهير بان في رواية يشترط
لعدم جواز الوضوء بها غلبتها على الماء وفي رواية لا يشترط انما كان
على قول ابي يوسف فقط وما ذكره ههنا من مسألة تغير الماء بالاوراق
الواقعة فيه مسوق على قول الكل غير مختص بقول ابي يوسف فكان

فی ذکره ههنا زیادة افادة نعم فی هذه المسئلة ایضا روایتان فی روایة
یجوز الوضوء بذلک الماء وفی روایة لا یجوز کما فصل فی شروح الهدایة
وغیرها لکن المسئلة غیر مخصوصة بقول ابی یوسف علی کلتا الروایتین
قوله اقول اصل المسئلة الی قوله فعلم ان الشرع اعتبر العشر فی العشر
فی عدم سرایة النجاسة قلت یرد علیه ان المفهوم من الحدیث المذکور
ان یکون المانع من سرایة النجاسة اکثر من عشرة اذرع لا تمام العشرة والا
یلزم ان لا یمنع حافر البالوعة فی داخل الحریم عند تمام العشرة ولیس کذلک
قطعا والکلام فی مطابقة اصل شرعی للتقدیر بعشر فی عشر لا باکثر من ذلک
فلا یتم التقریب کما لا یخفی واعترض علیه صاحب التسهیل بوجه آخر
حیث قال اقول حریمها اربعون ذراعا من کل جانب علی القول الصحیح
عن ائمتنا فلا یتم الجواب علی القول الصحیح انتهی واجاب عنه بعض
المحشین بانه یکفی فی الرجوع الی الاصل الشرعی قول بعضهم بحجة کون
الحریم عشرا فی عشر لان المقصود کونه منشأ ومأخذا للعلماء فی هذا التقدیر
ولا حاجة فیه الی کونه اصح الاقوال انتهی قلت لیس هذا بتام اذ یلزم
حینئذ ان یرجع هذا التقدیر الی قول ضعیف لا الی اصل شرعی یعتمد
علیه ومحط السئوال انما هو رجوعه الی اصل حیث قال التقدیر بعشر
فی عشر لا یرجع الی اصل شرعی یعتمد علیه والشارح قصد الجواب عنه

فلابد

فلابد ان یبین رجوعه الی اصل شرعی یعتمد علیه لا الی قول ضعیف
حتی یصلح جوابا عنه وقد قال صاحب الهدایة فی کتاب احیاء الموات
بعد ذکر ذلک الحدیث ثم قیل الاربعون من کل الجوانب والصحیح انه
من کل جانب لان فی الاراضی رخوة فیتحول الماء الی ما حفر دونها
انتهی واعترض علی کلام الشارح بوجه ثالث وهو ان قوام الارض
اضعاف قوام الماء فقیاسه علیها غیر مستقیم کما لا یخفی واجاب عنه
ایضا بعض المحشین بان المراد من تعیین المسافة عدم وصول ماء
احد الجانبین الی الآخر والمراد بالوصول فی الماء هو الآتی الذی حصل
من الحفر المستعمل بلا مکث کما صرح به ولا یعتبر ذلک فی وصول
ماء بئر الی بئر آخر فکثافة الارض مع لطافة الماء یقابل کون احدهما
زمانیا والآخر آنیا وایضا لیس هذا من قبیل القیاسات الشرعیة حتی
لا یصح مع الفارق بل هو من التخمینات التی جعلها المجتهدون
منشأ لاستنباط الاحکام توسعة للانام قلت لیس هذا الجواب
ایضا بشیء فانه یعتد به کما لا یخفی علی ان قد البصیر قوله وعند الشافعی
بازالة الحدث لکن ازالة الحدث لا تتحقق الا بنیة القربة عنده بناء
علی اشتراط النیة فی الوضوء وردّه صاحب الاصلاح والایضاح
حیث قال فی البدائع هذا الاختلاف لم ینقل عنهم نصا لکن مسائلهم

تدل عليه ثم قال لو اغتسل المحدث او توضأ المتبرد صار الماء مستعملا عند
الشيخين وزفر والشافعي لوجود ازالة الحدث خلافا لمحمد لعدم اقامة
القربة وهذا القول منه صريح في ان الشافعي لا يقول باشتراط النية
في ازالة الحدث نعم قال به في صحة الوضوء الذي هو شرط للصلوة ومن
لم يفرق بين المقامين قال ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده
بناء على اشتراط النية في الوضوء انتهى قلت ما ذكره الشارح ههنا
موافق لما ذكر في كثير من الكتب كالعناية ومعراج الدراية وغيرهما فرده
بمجرد ما ذكر في البدائع من غير دليل على صحة ذلك وفساد ما ذكر في الهداية
في سائر الكتب غير مقبول عند المحصلين كما لا يخفى على ذي مسكة على
ان ما ذكر في البدائع في هذا المقام ليس بمعقول المعنى اذ يلزم على ذلك
ان يتحقق ازالة الحدث الوضوء من الانسان بدون ان يتحقق الوضوء
منه او ان يتحقق الوضوء المزيل للحدث منه بدون ان يتحقق جواز الصلوة
له من غير وضوء آخر ولا يخفى على الفطن ما في كلا الامرين ولعل ذكر الشافعي
في البدائع في الصورة المذكورة وقع سهوا من قلم الناسخ وقد اغتر به
صاحب الاصلاح والايضاح قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر
الا جلد الخنزير والآدمي قال الزيلعي في شرح الكنز واستثناء الآدمي
مع الخنزير يدل على انه لا يطهر وليس كذلك بل اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز



لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه انتهى وقال بعض شراح الوقاية
الاستثناء من الطهارة بنجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر
بالدباغ واما جلد الآدمي ففي غاية السروجي ذكر انه اذا دبغ طهر ولكن
لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء انتهى
وقصد المحشي ان يصحح هذا الاستثناء فقال في توجيه كلام المص يعني
جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسته وجلد الآدمي لكرامته
وقال فلا يرد ما قيل ان الاستثناء من الطهارة بنجاسته وهذا في جلد
الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الآدمي فقد ذكر انه اذا دبغ
طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء
قلت فيه خلل لانه ان اراد ان معنى قول المص فقد طهر هو معنى جاز
استعماله شرعا فليس كذلك قطعا وان اراد ان معنى قوله فقد طهر
يستلزم معنى جاز استعماله شرعا فيتعلق الاستثناء بذلك المعنى المتفهم
من الكلام المذكور التزاما لا بصريح معنى الكلام المذكور فيصح الاستثناء
بالنظر الى الآدمي ايضا لعدم جواز استعمال جلد الآدمي شرعا كعدم جواز
استعمال جلد الخنزير وان كانت علة عدم الجواز مختلفة فيهما فلنا انه
حينئذ ان يصح صريح معنى الكلام المذكور على كليته بلا استثناء شيء منه
وليس بصحيح اذ لا يطهر جلد الخنزير بالدباغ فلا صحة للكلية المذكورة لا بحال

يجوز ان يكون مراد المص بقوله فقد طهر معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا
بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم ويجعل استثناء جلد الآدمي قرينة
عليه فلا يراد حقيقة قوله فقد طهر لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
فلا يكون الكلية الا في جواز الاستعمال وقد استثنى منه جلد الخنزير
والآدمي فلا يلزم المحذور لانا نقول طهارة الشيء حقيقة لا تستلزم
جواز استعماله شرعا الا يرى ان جلد الآدمي اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز
الانتفاع به شرعا احتراما له نص عليه في المحيط والبدائع وغيرهما وكذا
شعر الانسان وعظمه طاهر عندنا ولكن لا يجوز الانتفاع بشيء منهما
لكرامة الانسان كما صرح به قاطبة فلم يتحقق علاقة اللزوم بين طهر
وجاز استعماله شرعا حتى يصح حمل قوله فقد طهر على معنى فقد جاز استعماله
شرعا مجازا بعلاقة اللزوم وايضا قوله كل اهاب دبغ فقد طهر ليس عبارة المص
فقط بل هو كلام عامة الفقهاء ولا شك ان مرادهم به ليس مجرد جواز
استعماله شرعا بل بيان طهارته حقيقة والا يلزم ان يكونوا بيان طهارته
حقيقة متروكا بالكلية مع كونه امرا مهما يترتب عليه كثير من المسائل
منها انه اذا وقع منه شيء في الماء الراكد القليل لا ينجسه ومنها انه اذا
وقع منه اكثر من قدر الدرهم في بدن المصلي او في ثوبه يجوز الصلوة به
الى غير ذلك وايضا قد استدلوا عليه بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ

فقد طهر ولم ينازع احد في كون المراد بالطهارة فيه هو الطهارة حقيقة
ثم قال المحشي وانما قدم الخنزير لانه اقوى في عدم الطهارة وجواز الاستعمال
واولى به لوجود ضدهما فيه وهو نجاسة العين بخلاف الآدمي
اذ عدم القول بطهارة جلده وجواز استعماله ضرورة احترامه حتى
لا يجترئ احد على سلخه ودبغه واستعماله وان كان في الحكم بعدم الطهارة
اهانة له ولذلك قد يقال تأخيره ههنا منه اقرب الى تعظيمه لكونه موضع
الاهانة انتهى قلت هذا الذي ذكره ههنا كله موجود في شروح الهداية
الا انه يناقض ما ذكره اولا لان حاصل ما ذكره اولا ان الاستثناء
من جواز الاستعمال شرعا لا من الطهارة وان عدم جواز استعمال
جلد الآدمي لكرامته لا لعدم طهارته واهانته فلا ينافي كون جلد الآدمي
طاهرا بالدباغ وان لم يجز الانتفاع به احتراما له على ما صرح به ومدار
ما ذكره ههنا كله على كون الاستثناء من نفس الطهارة وكون
جلد الآدمي ايضا غير طاهر الا ان عدم طهارة جلد الخنزير اقوى من
عدم طهارة جلد الآدمي وهذا تناقض صريح فكأنه نسي ما قدمه
ايراده قوله وما طهر جلده بالدبغ طهر بالذكوة قال صاحب الدرر
والغرر بعد نقل هذه العبارة من الهداية والوقاية اقول فيه تسامح
لان الظاهر ان ضمير طهر الثاني راجع الى ما وهو فاسد لاقتضائه استدراك

قوله الآتي وكذا لحمه وان ارجع الى جلده لزم التفكك انتهى وقال
المحشي الضمير المستتر في طهر عائد الى الجلد لا الى كلمة ما بدليل التعرض لطهارة
اللحم بعده ولا تسامح فيه كما توهمه البعض انتهى قلت رجوع الضمير
المستتر في طهر الآتي الى الجلد لا الى كلمة ما مما لا يساعده علم النحو اذ قد
تقرر فيه ان الخبر اذا كان جملة لا بد فيه من ضمير عائد الى المبتدا وعلى
تقدير ان لا يرجع ضمير طهر الآتي الذي هو الخبر الى كلمة ما التي هو المبتدا
يلزم ان يخلو الجملة الكائنة خبرا عن الضمير العائد الى المبتدا وذا لا يجوز
والعجب من صاحب الدرر والغرر انه تشبث بلزوم التفكك
على تقدير ارجاع ضمير طهر الآتي الى الجلد ولم يتعرض للزوم فقدان الضمير
العائد الى المبتدا مع كون الاول اهون بالنسبة الى الثاني
ومن المحشي انه ذهب الى ارجاع الضمير الى الجلد وقال ولا تسامح
فيه كما توهمه البعض من غير ازالة المحذور اللازم على تقدير ارجاع الضمير
الى الجلد **فصل** لما كان لطهارة ماء البئر بعد التنجس اختصاص
بنوع من التطهير لكون مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس
كما نصوا عليه ذكر احوال ماء البئر في فصل على حدة **قوله** بئر فيها نجس
او مات فيها حيوان وانتفخ او تفسخ او مات آدمي او شاة او كلب
ينزح كل مائها ان امكن والا فقدر ما فيها قلت في تحرير هذه المسئلة

بالعبارة

بالعبارة المذكورة فتور من وجوه الاول انه اطلق البئر في اول المسئلة
مع انه لا بد من تقييدها بكونها دون عشر في عشر اذ لو كانت عشرا في عشر
لا تنجس بشيء من الامور المذكورة ما لم يتغير لون الماء او طعمه او ريحه
كما صرح به في عامة المعتبرات والثاني انه اطلق النجس الواقع في البئر
حيث قال بئر فيها نجس مع انه اذا وقعت فيها بعرة او بعرتان
من بعر الابل او الغنم لا تفسد الماء استحسانا صرح بذلك في الهداية
وغيرها والثالث انه قيد الموت بكونه في البئر حيث قال او مات
فيها حيوان مع انه لا فرق في الحكم المذكور بين ان مات الحيوان في البئر
وبين ان مات في الخارج ثم وقع في البئر كما صرحوا به ايضا والرابع
انه اطلق الحيوان الواقع فيها حيث قال او مات فيها حيوان
مع انه لا بد من تقييده بالدموي فان ما ليس له دم سائل كالبق والذباب
ومائي المولد كالسمك والضفدع لا ينجس الماء بالموت فيه والتفسخ
كما مر في الكتاب والخامس انه لو قال او مات مثل آدمي او شاة
او كلب بزيادة قيد المثل او النحو لكان اولى واشمل اذ يشارك هذه
الانواع الثلثة في الحكم المذكور البقر والظبي والثعلب وما شابهها
كما صرحوا به فلا بد من اداة التعميم **قوله** وفي نحو فارة او عصفورة
عشرون الى ثلثين وفي الهداية والعشرون بطريق الايجاب

والثلثون بطريق الاستحباب قال في النهاية وهذا الوضع لتعيين
ذكرهما شيخ الاسلام في مبسوطه احدهما ان السنة جاءت في رواية
انس بن مالك رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة
اذا وقعت في البئر فماتت فيها انه ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون
هكذا رواه ابو علي الحافظ السمرقندي باسناده واو للشك والثاني
فكان الاقل ثابتا يقينا وهو معنى الوجوب والاكثر يؤتى به لئلا
يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب
والثاني ان الرواية اختلفت فيها اختلافا فاكثر فروى ميسرة عن علي
بن ابي طالب رض في الفارة يموت في البئر ينزح منها دلاء وفي
رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلثون وروي
عن ابن عباس رض في الفارة اربعون فاذا بعضهم اوجب
في الفارة عشرين وبعضهم اوجب اقل من عشرين وبعضهم اكثر
من عشرين فاخذ علماؤنا بالعشرين لانه الوسط بين القليل والكثير
فكان هو واجبا لتعينه ورواه استحبابا انتهى واعترض صاحب العناية
على المعنى الثاني حيث قال فيه نظر لان هذا المعنى موجود في ثلثين
فلم يتعين عشرون للوجوب انتهى قلت هذا النظر ساقط لان
وجود هذا المعنى في ثلثين ممنوع بل الثلثون انما هو الوسط

بين

بين الاوسط والاكثر لا بين القليل والكثير فان الروايات الواردة
في الفارة كانت خمسا احدها دلاء بدون التعيين فهي محمولة
على الاقل المتيقن من صيغة الجمع وهو الثلث والثانية سبع دلاء
والثالثة عشرون والرابعة ثلثون والخامسة اربعون ولا يذهب
عليك ان العشرين من بين هذه الروايات هو الاوسط لا غير
قوله وينزح ثلثة ايام ولياليها ان انتفخ قيل عليه الاولى ان يقول
او تفسخ لان التفسخ اكثر افسادا للماء من الانتفاخ فكان ينبغي
ان يكون ما قدر له من المدة اكثر مما قدر للانتفاخ فيتوهم من الاقتصار
ان التفسخ يقتضي مدة اكثر من مدة الانتفاخ مع انه ليس كذلك
ولو ذكر التفسخ واكتفى لتوهم ان الانتفاخ يقتضي مدة اقل من هذه
المدة فالمناسب الجمع بينهما ههنا انتهى واجاب عنه بعض المحشين
بانه يجوز ان يكون ترك التفسخ ههنا اتكالا على اتحاد حكمهما في تنجيس
الماء لانه لا ريبة ان بيان المدة مبني على تنجيس الماء فمن علم التفاوت
هناك يفهم عدم التفاوت ههنا انتهى قلت ليس هذا بشيء اذ لا نسلم
ان بيان المدة مبني على مجرد تنجيس الماء وان علم التفاوت هناك
يستلزم عدم التفاوت ههنا كيف ولا فرق بين نحو الآدمي
اذا مات في البئر ولم ينتفخ وبين نحو الدجاجة اذا ماتت فيها وانتفخ في تنجيس

جميع ما انهاء مع التفاوت بينهما في بيان المدة حيث يقدر لغير المنتفخ
مطلقا يوم وليلة وللمنتفخ مطلقا ثلثة ايام ولياليها وانما مدار بيان
المدة على دليل التقادم فيما يقدر بثلثة ايام ولياليها وعلى دليل قرب
العهد فيما يقدر بيوم وليلة كما صرح به في الهداية وغيرها فلا صحة للجواب
المذكور قوله فلان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها آية النجاسة قلت
هذه المقدمة منقوضة بالتراب فان فيه حرمة الاكل لا للكرامة مع انه
طاهر لا محالة فكان الصواب ان يزاد عليها قيد ويقال الحرمة اذا لم تكن
للكرامة ولا لعدم صلاحية الغذاء تكون آية النجاسة كما قالوا في شرح
الهداية وحرمة اكل التراب لعدم صلاحيته للغذاء فكان خارجا عن
هذه الضابطة قوله اذ لولا ذلك بل كان نجاسة لذاته لكان نجس العين
وليس كذلك قال المحشي فان قلت هذا يقتضي القطع بان النجاسة
للاختلاط ومبنى الكلام على الشبهة قلت يعارضه ان يحرم لحمه بعد
الذكوة والحرمة آية النجاسة انتهى قلت ليس هذا الجواب بسديد
فان الحرمة المجردة غير كافية في النجاسة كما صرح به الشارح فيما بعد
وحكم لذلك بطهارة لحم غير ماكول اللحم بعد الذكوة فصار كون حرمة اللحم
بعد الذكوة علة لنجاسة اللحم امرا واهيا فكيف يعارض ما يقتضي القطع
بان النجاسة للاختلاط كما هو المذكور في السؤال فالصواب في الجواب

ان يقال لا نم انه يقتضي القطع بان النجاسة للاختلاط بل هو انما يقتضي
ان لا يكون نجاسة لذاته لئلا يلزم كونه نجس العين ولا يلزم منه القطع
بكونها للاختلاط فقط لجواز ان تكون لعلة اخرى غير الذات وغير
الاختلاط لا يعلمها الا الشارع او تكون لمجموع حرمة اللحم والاختلاط
كما اختاره الشارح قوله لان هذه العلة بانفرادها ضعيفة
اذ الدم المستقر في موضعه لم يعط له حكم النجاسة في الحي قلت
لقائل ان يقول اذا لم يعط له حكم النجاسة في الحي كما صرح به ههنا بل
بقي على طهارته الاصلية كما صرح به في ما مر في شرح مسئلة وما ليس
بحدث ليس بنجس لم يبق وجه لكون اختلاط بغيره علة للنجاسة
بوجه ما ثم اذا لم يظهر له مدخل في العلية للنجاسة لم يظهر لاجتماعه مع حرمة
اللحم تاثير في العلية للنجاسة فانى يتم الفرق بين غير ماكول اللحم الحي
وبين غير ماكول اللحم المذكى بان لحم الاول نجس لاجتماع الامرين فيه
وهما حرمة اللحم واختلاط بالدم ولحم الثاني طاهر لعدم وجود احدهما فيه
وهو الاختلاط بالدم وبالجملة ما ذكره الشارح في هذا المقام مع كونه
امرا تخيليا لا فقهيا كما كان عادته كذلك في كثير من المواضع غير واضح
في نفسه فعليك بالتامل الصادق وقال المحشي ردا على الشارح منع
كون اختلاط الدم بغيره علة ضعيفة غير موجبة للتنجس بانفراده على تقدير الحكم

بنجاسته كما لا يخفى قلت هذا الكلام خال عن التفصيل لان الحكم بالنجاسة
انما كان في صورة ان كان غير ماكول اللحم حيا وفي صورة ان كان ماكول
اللحم وغيره حيا غير مذكى وفي تلك الصورتين لا ينفذ اختلاط الدم بغيره
بل يعتبر بحرمة اللحم التي هي آية النجاسة فلا يفيد المنع المذكور شيئا
في تينك الصورتين واما في صورة انفراد اختلاط الدم بغيره فلم يحكم بالنجاسة
قط كما يظهر بالتفصيل الذي ذكره الشارح في الجواب فلا يفيد المنع المذكور
فيها ايضا لان تاثير ذلك المنع على تقدير الحكم بالنجاسة كما صرح به في اراده
ثم بر باب التيمم لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع في التيمم لان
التيمم خلف الطهارة بالماء وحق الخلف ان يعقب الاصل ولانه
ابتدا بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تاسيا بكتاب الله تعالى كذا
في شروح الهداية والتيمم في اللغة القصد وفي الشريعة عبارة عن القصد
الى الصعيد للتطهير كذا في الكافي واكثر شروح الهداية وعزاه في النهاية
الى شمس الائمة السرخسي قال ابن الهمام بعد نقل ذلك عن الجمهور والحق
انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد شرط لانه النية
انتهى وقال الزيلعي في شرح الكنز التيمم في اللغة القصد وفي الشريعة
هو على ما قالوا استعمال جزء من الارض على اعضاء مخصوصة على
قصد التطهير وفيه نظر فانه لا يشترط ان يستعمل الجزء على الاعضاء

في

حتى يجوز بالحجر الاملس انتهى واجيب عن نظره بان المراد بالاستعمال
ما يعم الحكمي فيوجد في التيمم بالحجر الاملس قوله هو لمحدث وجنب
وحائض ونفساء لم يقدروا على الماء قال المحشي د هذا اولى من عبارة
الهداية وهي ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر لاحتياجها
الى التوجيه بان عدم الماء في المصر نادر فبني الامر على عادة المصر
واعرض عن الشذوذ كما ذكر في شروحها انتهى قلت احتياج عبارة
الهداية الى التوجيه المذكور ممنوع لجواز ان يكون مراد صاحبها نفي
جواز التيمم في الامصار سوى المواضع المستثناة موافقا لما ذكره
في شرح الطحاوي من ان التيمم في المصر لا يجوز الا في ثلث احوال
احدها اذا خاف فوت صلوة الجنازة ان توضأ والثانية اذا خاف
فوت صلوة العيد والثالثة اذا خاف الجنب من البرد بسبب
الاغتسال ولما ذكره الامام التمرتاشي من ان من عدم الماء في المصر
لا يجزيه التيمم لانه نادر وعن هذا اتفق جمهور شراح الهداية في شرح
قول صاحب الهداية او خارج المصر على ان فيه نفيا لجواز التيمم
في الامصار سوى المواضع المستثناة فجعل بعضهم ما نص عليه
في المبسوط من عدم جواز التيمم في المصر سندا له وجعل بعضهم ما ذكر
في شرح الطحاوي وما ذكره الامام التمرتاشي سندا له غير ان صاحب النهاية

قال بعد ذلك الا انه ذكر فى الاسرار جواز التيمم لعادم الماء فى الامصار
فحينئذ كان قوله او خارج المصر على وفق العادة على قول صاحب الاسرار
لما ان عدم الماء فى الامصار نادر عادة واما لو تحقق فيجوز التيمم فيها
ايضا لان الشرط عدم الماء انتهى واقتفى اثره صاحب العناية فالذى
تلخص من شروح الهداية ان قول صاحب الهداية او خارج المصر نفى
لجواز التيمم فى الامصار ويجوز ان يكون جاريا مجرى العادة على قول
صاحب الاسرار فاين تعين الاحتياج الى التوجيه المذكور حتى يثبت به
اولوية عبارة الوقاية ههنا من عبارة الهداية قوله اما اذا كان
مع الجنابة حدث يوجب الضوء يجب عليه الوضوء فالتيمم للجنابة
بالاتفاق قال المحشى يعنى اذا تيمم للجنابة ثم احدث فوجد ما يكفى للوضوء
يجب عليه الوضوء فالتيمم للجنابة بالاتفاق انتهى وقد سبقه الى هذا
التصوير صاحب الدرر والغرر حيث قال اما اذا كان مع الجنابة
حدث يوجب الضوء بان احدث بعد التيمم يجب عليه الوضوء فالتيمم
للجنابة بالاتفاق انتهى قلت لا يخفى على ذى فطرة سليمة ان العبارة
المذكورة فى الشرح لا تساعد هذا التصوير فان كلمة مع فى قوله اذا كان
مع الجنابة حدث يوجب الضوء تقتضى مقارنة الحدث الموجب للوضوء
الجنابة وفى الصورة المذكورة زالت الجنابة بالتيمم ثم وقع الحدث فان المعية

نعم تلك الصورة مسئلة شرعية مذكورة فى المعتبرات منها البدائع فانه
قال فيه لو تيمم الجنب ثم احدث بعد ذلك ومعه من الماء قدر ما يتوضأ
به توضأ به ولا يتيمم لان التيمم الاول اخرجه من الجنابة الى ان يجد
من الماء ما يكفيه للاغتسال فهذا محدث وليس بجنب ومعه من الماء
قدر ما يكفيه للوضوء فيتوضأ انتهى وقال ابن حسام فى تصوير ما ذكره
الشارح ههنا وحل كلامه بان كان قد بال قبل الجنابة او بعدها فحينئذ
يكون له حدثان اصغر واكبر فاذا كان له ما يكفى للاصغر دون الاكبر
فلا بد له ان يصرفه للاصغر بالاتفاق انتهى قلت هذا التصوير وان
كان مما يساعده عبارة الشرح الا ان فيه اشكالا من حيث المعنى
كما لا يخفى على المتأمل ومن حيث الرواية ايضا اذ لم نجد رواية
فى الكتب للمسئلة بهذه الصورة وقال بعض المحشين فى بيان
هذا المقام يعنى اذا اغتسل الجنب وبقى فى عضو من اعضائه لمعة
وفنى الماء فتيمم للجنابة ثم احدث حدثا يوجب الوضوء ولم يتيمم للحدث
فوجد ما يكفى للوضوء او اللمعة فتيممه باق وعليه الوضوء انتهى قلت
لا يذهب عليك ان هذا التصوير المفصل مما لا مساس له
بعبارة الشرح ههنا قط وان مسئلة فناء الماء مع بقاء اللمعة
من الجسد لم يصل اليها ما مسئلة طويلة الذيل سيذكرها الشارح

بشتبهها في اواخر هذا الباب في معنى حل كلامه ههنا على ما سيذكره فيما بعد
مفصلا وبما يلزم منه التكرار والاستدراك والعجب من ذلك البعض
انه قال بعد قوله هذا ومن تردد في هذا التصوير فلينظر في اواخر هذا الباب
في قول الشارح وان كفى للوضوء لا اللمعة فتيمم بان وطليه الوضوء الخ
ثم ان الانصاف ان كلام الشارح هذا ليس له معنى وجيه يناسب
المقام فلهذا تحير الناظرون فيه واضطرب اقوالهم في حل مراده .
قوله فقوله هو الحدث مبتدا، وضربة خبره قال المحشي ههنا كلام
وهو انه ينبغي ان يذكر هذا التفصيل قبل قول المص ضربة كما لا يخفى
انتهى قلت وانت خبير بان الذي ينبغي هو ان يذكر هذا التفصيل
بعد قول المص ضربة لا قبله لان بيان الاعراب انما يحسن بعد ان
يذكر اللفظ الذي اجرى عليه الاعراب نعم لا شبهة في ان ذكر هذا
التفصيل ههنا قبل قوله او صلوة الجنازة لغير الولي مع كونه في قرن
سائر المعطوفات على قوله بعد فيه قبح جدا ليس مناسبة ذكره قبل قوله
او ضربة وقال المحشي وذكر في بعض الشروح الاولى ان هو مبتدا والحدث
مع المجرورات الباقية المعدودة متعلقة بمشروع او مباح ما يليق
بالمقام وخبره قوله ضربة وفيه كلام وهو انه ليس لخبرية ضربة بعد تقدير
مشروع او مباح وجه ظاهر كما لا يخفى الا ان يوجه بكونه خبرا ثانيا لكنه مع

مع بعده بحسب المعنى يأباه قوله وخبره قوله ضربة كما لا يخفى انتهى قلت
كلامه ساقط لان المراد بما ذكر في بعض الشروح وهو حاشية الوقاية
ان الاولى ان يكون قول المص للحدث مع المجرورات الباقية
المعدودة بمقدر هو لفظ مشروع او مباح ما يليق بالمقام لا بالمبتدا
الذي هو هو بناء على كونه عبارة عن التيمم الذي هو صالح للعمل
في الجار مع المجرور فان فيه تكلفا ولا يلزم من تقدير لفظ مشروع
او مباح ههنا ان يكون ذلك المقدر خبر المبتدا المذكور حتى لا يكون
لخبرية ضربة بعد ذلك وجه ظاهر بل يجوز ان يكون ذلك المقدر حالا
من المبتدا على من يجوزه كما قالوا في اعراب من الكتاب في قول صاحب
المفتاح القسم الثالث من الكتاب في علمي المعاني والبيان فيكون معنى
الكلام في هذا المقام هو اي التيمم مشروعا ومباحا للحدث وجنب
وحائض ونفساء لم يقدروا على الماء للعمل المذكورة ضربة لمسح وجهه
وضربة ليديه مع مرفقيه ولا غبار فيه ولا شك ان مراد ذلك الشارح
هذا المعنى يرشد اليه سياق كلامه فانه قال قوله هو مبتدا والحدث
وفي الابتداء والبناء والغير الولي متعلقات بالمبتدا لكونه عبارة
عن التيمم هكذا قيل والاولى انه مبتدا والحدث مع المجرورات الباقية
المعدودة متعلقة بمشروع او مباح ما يليق بالمقام وخبره قوله ضربة

الى هنا لفظه ولعل منشأ غلط المحشي هو انه لما قال ذلك الشارح متعلقة
بمشروع او مباح ولم يقل متعلقة بمشروعا او مباحا على الحكاية توهم
ان الاعراب في المقدر هو الرفع فحمله على الخبرية ولم يجد للخبرية ضربة
بعد ذلك وجها ولم يدر ان مراده من قوله بمشروع او مباح اعمال
حرف الجر في لفظ مشروع ومباح لا حكاية اعراب المقدر **قوله**
او صلوة الجنازة لغير الولي في قوله لغير الولي اشارة الى انه لا يجوز للولي
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة
فلا فوات في حقه كذا في الهداية وغيرها واعترض عليه صاحب التسهيل
بان هذا يصح على قول ابي يوسف لا على قول ابي حنيفة ومحمد لانهما
يقدمان السلطان ثم القاضي ثم امام الحي فيكون حق الصلوة لهم
اولا لا للولي فلا يكون للولي حق الاعادة اذا صلى واحد منهم فلا يناسب
التعليل المذكور قول ابي حنيفة رح وقد ذكره المحشي هذا الايراد في
صورة ان يكون من عند نفسه وقال في آخره الا ان يدعى وجود
الروايتين عنه في التقديم او تعميم الولي لكنه بعيد كما لا يخفى انتهى قلت
بقي ههنا كلام آخر وهو ان اطلاق قول المص او صلوة الجنازة
لغير الولي لا يتم على قول ابي حنيفة ومحمد فان السلطان والقاضي
والامام الحي مقدمون على الولي في حق الصلوة على الجنازة عندهما

كما سمعته آنفا وسينكشف لك في باب الجنائز من كتاب الصلوة
فلكل واحد منهم حق الاعادة اذا صلى من دونه سيما السلطان
كما صرح به في النهاية والعناية في باب الجنائز فلم يتحقق في حقه فوت
صلوة الجنازة كالولي فلم يجز له التيمم ايضا كما نص عليه في المجتبى مع
انه يصدق عليه اطلاق قوله لغير الولي فيلزم ان يجوز له التيمم كسائر
غير الولي فالاولى ان يبدل الولي في قوله لغير الولي بالاولى
فيقال او صلوة الجنازة لغير الولي كما قال صاحب الدرر والغرر **قوله**
ضربة لمسح وجهه وضربة ليديه مع مرفقيه قال في العناية وقد حكى
ابن عمر وجابر رض تيمم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب
بيديه على الارض ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه
ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر
يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى
باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر
ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك انتهى قلت هذا هو الاحسن
لا ما سيذكره الشارح لان قوله ثم باطنها بالمسبحة والابهام الى رؤس
الاصابع يقتضي ان يكون اصابع يده اليمنى مستعملة فلا يوجد الاحتياط
بخلاف ما ذكر في العناية اذ قال فيه الى الرسغ فبقيت اصابع يده اليمنى

وكفها اذ ذاك سالمة عن الاستعمال وقال في غاية البيان ثم في كيفية التيمم
اختلف مشايخنا فقال في الخلاصة ضربة للوجه يمسح بها وجهه وضربة
لليدين يمسح اليمنى باليسرى واليسرى باليمنى وينفض يديه قبل المسح
احترازا عن المثلة وقيل ضربة للوجه كما قلنا وضربة لليدين يمسح بباطن
يمسح بباطن اربع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع
الى المرفق ثم يمسح بباطن كف اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ
ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى
كذلك وقيل ينبغي ان يضع بطن كف اليسرى على ظاهر كف اليمنى ويمسح
بثلث اصابع الى المرفق ثم باطنه بالابهام والمسبحة الى رؤس الاصابع
ثم يفعل في اليد اليسرى كذلك والاول ارفق بالناس لكونه بلا تكلف
والباقيان احوط للاحتراز عن استعمال التراب المستعمل بقدر الامكان
انتهى لفظ الغاية قلت فيه بحث اذ لا شك ان الثاني من هاتيك
الاقوال احوط واما كون الثالث منها احوط فممنوع فان قيد الى رؤس
الاصابع فيه اخرجه عن الاحتياط حيث اقتضى الا يكون اصابع
يده اليمنى بل كفها ايضا مستعملة قبل ان يمسح بها اليد اليسرى فلم يوجد
الاحتراز عن استعمال التراب المستعمل حين ان يمسح بها اليد اليسرى
فانى يوجد الاحتياط قوله ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه

ان

ان يخلل اصابعه فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها هذا الذي ذكره الشارح
ههنا عين ما ذكر في الذخيرة والمحيط نقلا عن النوادر رواية عن محمد
الا انه يرد عليه ما قاله صاحب الدرر والغرر من انه يقتضي اشتراط
النقع وقد قال المص بعده ولو بلا نقع قال بعض المحشين بعد نقل هذا
الايراد اقول لا ورود له اصلا لان المراد من التخليل تكميل المسح
لا ادخال الغبار كما يفصح عنه قول صاحب الهداية في تاييد الاستيعاب
ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح نعم لو قال فعليه
ان يدخل النقع بين اصابعه لتوجه عليه الغبار فاحتيج في مسحه
الى متمسك ولو سلم ان المراد ادخال الغبار فاحسنية اشتراط
الغبار في التيمم لا ينافي جوازه بدونه كما لا يخفى الى هنا لفظه قلت
ليس بسديد اذ لو كان المراد من التخليل فيما ذكره الشارح تكميل
المسح لا ادخال الغبار لكان قوله فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها
لغوا لان تخليل الاصابع بطريق المسح بدون ادخال الغبار بينهما
يتيسر جدا بدون ضربة ثالثة فلا يكون اليها احتياج في تكميل التيمم
بالاستيعاب كما هو مبنى الكلام هنا ثم ان قوله ولو سلم ان المراد
ادخال الغبار فاحسنية اشتراط الغبار في التيمم لا ينافي جوازه
بدونه مما لا يجري نفعا لان مداره على ان يكون بناء كلام الشارح

ويرد عليه [illegible] قول صاحب الاصلاح والايضاح [illegible]
انتهى

ههنا على الاحسنية دون الوجوب وليست العبارة مساعدة له فان قوله فعليه ان يخلل اصابعه يقتضي الوجوب كما لا يخفى وقال المحشي المعروف ايضا دفع ذلك الايراد فقال وعدم دخول الغبار اعم من ان يكون فيه غبار ولم يدخل او لا يكون غبار اصلا كما في صورة التيمم على الحجر على قول ابي حنيفة ومحمد انتهى يعني ان ما ذكره الشارح لا يدل على اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع لما ذكر قوله فيحتاج الى ضربة حتى ينافي جواز التيمم بلا نقع كما في صورة التيمم بالحجر الاملس على قول ابي حنيفة ومحمد قلت هذا ايضا ليس بتام اذ لو لم يكن المراد بما ذكره الشارح اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع لما ذكر قوله فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها فان تخليل الاصابع بلا اشتراط ادخال الغبار يحصل بلا احتياج الى ضربة ثالثة كما عرفته وايضا لو لم يكن المراد اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع لما قال راسا ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه بل كان ينبغي ان يقول ثم اذا لم يمسح ما بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه وهذا الكل جال لا ستر به لاصحاب الذوق الصحيح قوله بنية اداء الصلوة قال المحشي فيه كلام وهو انه قد صرح في الهداية والكافي وغيرهما بان نية رفع الحدث او الجنابة كافية بلا خلاف والصحيح ان نية استباحة الصلوة او الطهارة كافية ايضا ففي لفظ المتن قصور لا يخفى انتهى قلت

في لفظه نفسه ايضا قصور بل خلل لان الذي صرح به في الهداية هو ان نية الطهارة او استباحة الصلوة كافية ولا يشترط نية التيمم للحدث او الجنابة في الصحيح من المذهب واما ان نية رفع الحدث او الجنابة كافية فلا دلالة عليه في عبارة الهداية اصلا فضلا عن التصريح به كما زعمه فان لفظ الهداية هكذا ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا يشترط نية التيمم للحدث او الجنابة هو الصحيح من المذهب انتهى فانظر هل يوجد فيه التصريح بذلك نعم في لفظ المتن ههنا قصور بلا شبهة حيث خص الذكر فيه بنية اداء الصلوة وترك ذكر نية الطهارة مع كونها اول ما ذكر في الهداية والكافي وعامة معتبرات الفتاوى قوله حتى اذا كان به حدثان كالجنابة وحدث يوجب الوضوء ينبغي ان ينوي عنهما قال المحشي سواء نوى على التفصيل او نوى الطهارة او استباحة الصلوة لان الصحيح كفاية ذلك كما نقلناه آنفا انتهى قلت يريد تطبيق كلام الشارح هذا على المذهب الصحيح ولكنه ليس بمتيسر فان قوله فان نوى عن احدهما لا يقع عن الآخر صريح في انه اختار خلاف المذهب الصحيح وهو مذهب ابي بكر الرازي فان عدم وقوع النية عن احدهما عن الآخر انما هو في مذهبه واما في المذهب الصحيح فيقع ولا يجوز التعيين كما فصل في شروح الهداية وغيرها وذكره

ايضا فيما بعد نقلا عن شرح الزيلعي واما حمل كلام الشارح هذا على المذهب
الصحيح وحمل قوله فان نوى عن احدهما لا يقع عن الآخر على خلاف المذهب
الصحيح مع كون الثاني متفرعا على الاول فتعسف لا يقبله العقل الكامل
قوله فلا يجوز تيمم كافر لاسلامه قال المحشي قيد بالاسلام لان
الكافر لو تيمم للصلوة لا يجوز اتفاقا لانه ليس باهلها والمناسب ذكر
محل الخلاف فليس في تقرير الكتاب اشارة الى ان الكافر لو نوى بالتيمم
قربة لا تصح بدون الطهارة كان متيمما كما زعمه صاحب النهاية واعترض
بان الامر ليس كذلك فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة
بذلك نص على ذلك شيخ الاسلام في مبسوطه انتهى قلت لا يذهب
على ذي فطرة سليمة ان ذكر المسئلة الخلافية بين ائمتنا وترك
الوفاقية بينهم غير مناسب جدا اسيما مع عدم التعرض لوقوع الخلاف
فيها لا صراحة ولا اشارة كما هو حال عبارة المتن حتى يتوهم امكان
التوجيه بان المقصود بيان وقوع الخلاف في المسئلة او الاحتياط
في محل الخلاف لا بيان نفس المسئلة بانواعها على ان صاحب النهاية
لم يزعم ان في عبارة الكتاب على ما ذكره هذا المتن اشارة الى ذلك
بل انما اراد ان في تعليل صاحب الهداية هذه المسئلة من قبل ابي حنيفة
ومحمد بقوله ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا في حالة ارادة قربة

مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام قربة تصح بدونها اشارة
الى ان الكافر لو نوى بالتيمم قربة لا تصح بدون الطهارة كان متيمما وليس كذلك
فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك التيمم نص على هذا
شيخ الاسلام في مبسوطه وعن هذا قال صاحب النهاية بعد كلامه المذكور
بل المقول في التعليل ان يقال ان الكافر ليس باهل النية والتيمم لا يصح
بدون النية فلذلك لا يصح منه التيمم انتهى تأمل ترشد قوله لكن
يحل له مس المصحف ودخول المسجد قلت فيه اشكال لان علة عدم
صحة الصلوة بمثل هذا التيمم على ما ذكر في الهداية وغيرها هي ان التراب
ما جعل طهورا الا في حالة ارادة قربة مقصودة ونحو مس المصحف ودخول
المسجد ليس بقربة مقصودة فمقتضى ذلك ان يكون التراب في التيمم
لمس المصحف او دخول المسجد غير طهور فامتنع حل مس المصحف ودخول
باستعمال تراب غير طهور قوله وانما قال بلا نية مبالغة فيصح وضوء
الكافر مع النية بالطريق الاولى قلت فيه نظر اذ قد صرح ائمتنا بان
نية الكافر لغو لعدم الاهلية فحينئذ كون صحة وضوء الكافر مع النية اولى
من صحة وضوئه بلا نية غير واضح بل الظاهر انهما سيان قوله فلا يجوز به
الصلوة في اول الوقت قال المحشي في التوزيع بحث وهو ان عدم الجواز
قبل الوقت لا يقتضي عدم جواز الصلوة بالتيمم في اول الوقت كما لا يخفى انتهى

قلت مدار هذا البحث عدم استخراج معنى المقام اذ لا شك ان قول الشارح
فلا يجوز الصلوة في اول الوقت عنده مفرع على قوله خلافا للشافعي
وان قوله في اول الوقت متعلق بالصلوة فمعنى الكلام فلا يجوز به اي
بالتيمم الكائن قبل الوقت الصلوة في اول الوقت عند الشافعي والتفريع
الواقع فيه صحيح لا محالة فانه لما لم يصح التيمم قبل الوقت عنده لم يجز بذلك التيمم
الصلوة في اول الوقت ضرورة والا لزم جواز الصلوة مع الحدث
اذ كان المصلي في ذلك الوقت محدثا بناء على عدم صحة تيممه قبله وكان المحشي
جعل قول الشارح في اول الوقت متعلقا بالتيمم فحسب معنى الكلام
انه لا يجوز الصلوة بالتيمم الواقع في اول الوقت عنده فقال ان عدم الجواز
قبل الوقت لا يقتضي عدم جواز الصلوة بالتيمم في اول الوقت وقد عرفت
حقيقة الحال فماذا بعد الحق الا الضلال قوله وينقضه ناقض الوضوء
قلت فيه شيء وهو ان ناقض الوضوء انما ينقض بعضا معينا من التيمم
وهو ما كان للحدث لا ما كان للجنابة او الحيض او النفاس اذ لا شك
ان ناقض الوضوء لا يرفع الطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
سواء حصلت الطهارة عنها بالماء او بالتيمم فان اراد بالضمير في قوله
وينقضه مطلق التيمم كما هو المتبادر من اللفظ لا يستقيم معنى قوله وينقضه
ناقض الوضوء لما ذكرنا ان ناقض الوضوء لا ينقض مطلق التيمم بل انما ينقض

بعضا معينا منه وان اراد بذلك بعض التيمم دون مطلقه لا يستقيم
عطف على قوله وقدرته على ماء كاف لطهره على ناقض الوضوء فان
قدرته على ماء كاف لطهره تنقض مطلق التيمم بانواعه لا بعضا معينا منه
فقط وبالجملة في عبارة الكتاب ههنا ضيق عن ايفاء تمام حق المقام
كما لا يخفى على ذوي الافهام قوله وقدرته على ماء كاف لطهره
عبارة الهداية ههنا وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله
قال شراحها اسناد النقض الى رؤية الماء اسناد مجازي لان رؤية
الماء عند القدرة على الاستعمال شرط لعمل الحدث السابق عمله عندها
والناقض حقيقة هو الحدث السابق كخروج النجس انتهى وقال المحشي
بعد نقل كلامهم فيه كلام وهو ان هذا لا يناسب قول ابي حنيفة
وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية وليس خلفا
عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث
السابق عمله عند القدرة انتهى قلت كلامه ساقط لان التيمم وان
لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما الا ان التراب عندهما خلف عن الماء
كما صرح به في كتب الاصول والفروع فعند القدرة على الماء يبطل
حكم التراب وهو طهوريته لان المصير الى الخلف عند تعذر الاصل
واذا بطل حكمه يظهر عمل الحدث السابق فكان هو الناقض حقيقة عندهما

ايضا فاسناد النقض الى رؤية الماء بشرط القدرة على استعمال كما وقع
في عبارة الهداية او الى نفس القدرة عليه كما وقع في عبارة هذا المتن
اسناد مجازي لا محالة ويرشد الى ما قلنا ان صاحب النهاية بعد ان بين
ان اسناد النقض الى الرؤية في عبارة الهداية مجازي قال وكان حقيقة
المعنى وينتهي كون التراب طهورا عند رؤية الماء المقدور على استعماله
كاملا انتهى ثم قال الحنفي والاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الماء
شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا
فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض
انتفاؤه انتهى قلت ليس هذا بسديد اما اولا فلانه لا معنى لقوله
والمراد بالنقض انتفاؤه لان النقض متعدو الانتفاء لازم فان لم يكن
المراد بالاول هو الثاني ولو قال المراد بالنقض نفيه لكان له معنى في الجملة
وكذا لو قال المراد بالانتقاض انتفاؤه الا ان المذكور في عبارة الكتاب
لفظ لا كلمة ينتقض حتى يتم ان يقال المراد بالانتقاض هو الانتفاء واما ثانيا
فلانه لا شك ان المراد بالنقض في قوله وينقضه ناقض الوضوء هو حقيقة
النقض فلو حملنا النقض في قوله المذكور على معنى النفي لاجل قوله وقدرته
على ماء كاف لطهره لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو غير جائز
وارتكاب عموم المجاز على تقدير امكانه ههنا تعسف جدا في امثال هذا المقام

فكيف يتم قوله والاولى ان يقال لما كان عدم القدرة الخ ثم ان صاحب
الهداية قال ههنا وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما والنائم
عند ابي حنيفة قادر تقديرا انتهى وقال صاحب العناية في شرح مسئلة
النائم والنائم يعني من لم يكن مضطجعا ولا مستندا الى المحل فانه اذا كان
كذلك ينتقض تيممه بالنوم فلا تتأتى هذه المسئلة قادر تقديرا اي حكما
عند ابي حنيفة فينتقض به تيممه لانه عاجز عن الاستعمال بعذر جاء من قبله
فلا يكون معذورا انتهى قلت فيه بحث اما اولا فلان كون مراد
صاحب الهداية بالنائم في كلامه المذكور من لم يكن مضطجعا ولا مستندا
غير مسلم والاستدلال عليه بقوله فانه اذا كان كذلك ينتقض
تيممه بالنوم فلا تتأتى هذه المسئلة ليس بتام لان التيمم المنتقض
بالنوم مضطجعا او مستندا هو التيمم لحدث الوضوء لا للجنابة فيجوز
ان يكون النائم المضطجع او المستند الى المحل متيمما عن الجنابة فيتأتى
في حقه هذه المسئلة وهي انه لو مر نائم على الماء ينتقض تيممه عند ابي حنيفة
لكونه قادرا على الماء واما ثانيا فلانه لو كان النائم المذكور في كلام صاحب
الهداية مقيدا بان لا يكون مضطجعا ولا مستندا لافاد الكلام بطريق
مفهوم المخالفة المعتبر في الروايات بالاتفاق ان لا يكون النائم المضطجع
او المستند قادرا وان لا ينتقض تيممه اذا مر على الماء عند ابي حنيفة ايضا

مع الاشتراك في العلة المذكورة لانتقاض التيمم وهي انه عاجز عن الاستعمال
بعذر جاء من قبله فلا يكون معذورا فتأمل قوله ومحبوس في السجن
وقال ابو يوسف لا يجب على المحبوس الاعادة لانه صلى باذن الشرع
لعجزه عن الاستعمال فلا يعيد كالمريض ولهما ان المنع من جهة العباد فليس بمعتبر
واما المريض فعذره سماوي جاء من قبل من له الحق كذا في بعض الشروح
قال المجتبى بعد نقل ذلك ان قول ابي يوسف يشكل بمن منعه او منعه
غيره عن الاستعمال فانه يعيد اتفاقا ولا فرق بينهما فينبغي ان يقول
بالاعادة فيهما او بعدمها فيهما كما لا يخفى انتهى قلت يمكن له الفرق بينهما
بان المحبوس في الغالب انما يصير محبوسا بحق شرعي فيكون حبسه
بامر الشارع فالمنع في حق المحبوس وان كان من جهة العبد في الظاهر
حيث باشر الحبس الا انه في الحقيقة كان من جهة الشارع حيث وقع
بامره بخلاف ما اذا كان معه ماء فمنعه غيره فان المنع هناك من جهة
العبد محضا فافترقا كما ترى باب المسح على الخفين قفى التيمم بالمسح على الخفين
اما لان كل واحد منهما طهارة مسح غير ان احدهما بالتراب والآخر بالماء
او لان كل واحد منهما بدل عن الغسل او لان كل واحد منهما رخصة
موقتة الى غاية وهي وجدان الماء في التيمم ويوم وليلة او ثلثة ايام و
لياليها في المسح كذا في النهاية وغيرها قوله للمحدث دون من عليه الغسل

لحديث صفوان بن عسال قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا
اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الا عن جنابة ولكن
من بول او غائط او نوم ولان الجنابة لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع
بخلاف الحدث لانه يتكرر كذا في الهداية ونقل صاحب العناية عن
شمس الائمة السرخسي وجها آخر حيث قال وقال شمس الائمة السرخسي
الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتأتى ذلك بخلاف الحدث
الاصغر فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين مسح الخف
انتهى قلت فيه بحث لانه ان اراد انه يمكن الجمع بين مسح الخف
وبين غسل اعضاء الوضوء غسلا حقيقيا فهو ممنوع كيف ومن اعضاء
الوضوء الرجلان ولا يتحقق غسلهما غسلا حقيقيا الا باسالة الماء
عليهما لا بمجرد المسح على الخفين الملبوسين عليهما كما لا يخفى وان اراد
انه يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء غسلا
حقيقيا او حكميا والمسح على الخف غسل حكمي وان لم يكن غسلا حقيقيا
فهو مسلم لكن يتأتى الجمع بين المسح على الخف وبين غسل جميع البدن
بهذا المعنى في صورة الجنابة ايضا فلا يتم الفرق المذكور فتبصر قوله
قيل صورته جنب تيمم ثم احدث الى آخره لا يذهب على ذي فطنة
ان هذه الصورة مع اشتمالها على زيادة غير محتاج اليها في بيان ما هو المقصود

ههنا لا تدل على المطلوب وهو عدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل
اذ لم يوجد في هذه الصورة لبس الخف على طهارة كاملة فان لبس كذلك
انما تصور فيها بعد ان تيمم عن الجنابة ولم يغتسل بالماء والتيمم ليس بطهارة
كاملة كما صرح به وشرط جواز المسح على الخف ان يكون ملبوسا
على طهر تام كما سيجيء في الكتاب فيجوز ان يكون لزوم نزع خفيه في الصورة
المذكورة لعدم وجدان شرط جواز المسح على الخف وهو لبسه على طهارة
كاملة لا لعدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل فلا يتم المطلوب
فالاخصر الاظهر من هاتيك الصورة التي ذكرها الشارح ههنا ما ذكره
صاحب الكفاية نقلا عما ذكره محمد في الاصل وهو ان المسافر
توضأ ولبس خفيه ثم اجنب وعنده ماء يكفي للوضوء تيمم وصلى فان
احدث وعنده ذلك الماء لزمه غسل رجليه ولا يجوز المسح لان الجنابة
حلت القدم انتهى وكذا ما ذكره صاحب النهاية وصاحب العناية
حيث قالا قيل صورته رجل توضأ ولبس الخف ثم اجنب ثم وجد
ماء يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال فانه يتوضأ ويغسل رجليه
ولا يمسح ويتيمم للجنابة انتهى اذ لا يرد على هاتين الصورتين ما يرد على ما ذكره
الشارح من الخللين المذكورين كما ترى قلت لكن يرد على هذه
الصور كلها انه ليس في شيء منها من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح

على الخف اذ لا يجب الغسل على الجنب المتيمم عند عدم الماء الكافي للغسل
كما هو المفروض في هذه الصور كلها فكيف يتم تصوير ما نحن فيه وهو
عدم جواز المسح على الخف لمن عليه الغسل بشيء من هذه الصور
فالحق في تصوير ما نحن فيه ما نقله صاحب الكفاية عن بعض المشايخ
حيث قال قال الامام نجم الدين الزاهدي في شرحه للقدوري
سألت استاذي شيخ الاسلام نجم الائمة البخاري عن صورته
فقال توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق
الكعبين ثم يغتسل ويمسح عليهما انتهى اذ لا يرد على هذه الصورة شيء
مما ذكر كما لا يخفى قوله الخف ما يستر الكعب او يكون النقصان منه
اقل من ثلث اصابع الرجل اصغرها قال المجتبى اخذا من بعض شروح
الوقاية هذا بيان شرط جواز المسح على الخف لا تفسيره لانه اسم للمتخذ
من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا او ما الحق به كما صرح به انتهى قلت
الظاهر من عبارة صدر الشريعة حيث جعل الخف مبتدأ وما يستر الكعب
خبره وعطف قوله او يكون على يستر ان يكون ما ذكره تفسير الخف
لا مجرد بيان شرط جواز المسح على الخف والا يلزم ان يحتاج الى تقدير
الفاظ كثيرة في تصحيح تركيبه المذكور من حيث العربية كما لا يخفى على ذي
مسكة فالاظهر ان يحمل ذلك على التفسير ويجعل كلمة ما في ما يستر عبارة

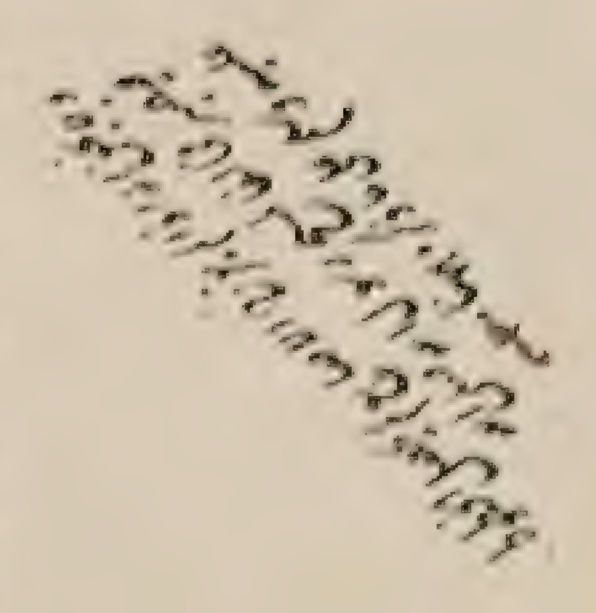
عن المتخذ من الجلد وما الحق به فيصير تفسيره مطابقا في المعنى لما صرح به
كما ترى قوله فان كانا من اديم او نحوه جاز عليهما المسح سواء
لبسهما منفردين او فوق الخفين قلت يرد على ظاهره انه فسر الجرموقين
فيما سبق آنفا بالملبوسين فوق الخفين فكيف يتم قوله سواء لبسهما
منفردين او فوق الخفين فلم يصلح الملبوسان منفردين اذ لا يصدق
على الملبوس منفردا ان يقال انه ملبوس فوق الخف ولهذا جعله
قسيما له حيث قال سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين فلم يصلح
الملبوسان منفردين لان يكونا من اقسام الجرموقين والكلام الآن
فيهما ويمكن الجواب عنه بان يقال معنى قوله يلبسان فوق الخفين
في تفسير الجرموقين فيما سبق يوضعان لان يلبسا فوق الخفين
منفردين لا يخرجان عن ان يكونا جرموقين بل انما يصيران غير
فيما وضعا له فلا محذور تامل تفهم قوله حتى اذا كانا ثخينين غير
منعلين او مجلدين لا يجوز عند ابي حنيفة خلافا لهما قال المحشي هذا
على نسخة منعلين بدون لفظة او فيكون مسئلة الكتاب على قول
ابي حنيفة كما هو عادته لكن الظاهر على هذه النسخة من التقييد
بالثخينين عدم جواز المسح على الجورب الغير الثخين المنعل او المجلد
مع ان المفهوم من الهداية وسائر الكتب جوازه بلا خلاف

واما على نسخة او منعلين وهو الواقع في الاكثر فلا يوهم خلاف
المفهوم من سائر الكتب لكن يكون مسئلة الكتاب على قولهما
قلت كون مسئلة الكتاب على هذه النسخة على قولهما فقط ممنوع
بل يجوز ان تكون على قولهم جميعا بناء على ان ابا حنيفة رجع الى
قولهما كما صرح به في الهداية وعامة الكتب وذكره صدر الشريعة
ايضا ههنا بقوله وعنه انه رجع الى قولهما وبه يفتى فلا يلزم ان يجاوز
المص ههنا عادته المعهودة وهي اختياره قول ابي حنيفة في الخلافيات
لكون مسئلة الكتاب ههنا من المسائل الاتفاقية بناء على رجوع
ابي حنيفة الى قول صاحبيه تدبر قوله ملبوسين على طهر تام وقت
الحدث وغير صاحب الاصلاح والايضاح لفظة طهر الى لفظة
وضوء فقال في متنه ملبوسين على وضوء تام وقت الحدث
وقال في شرحه لم يقل على طهر لانه يشمل التيمم ولا عبرة له في هذا الباب
انتهى قلت ليس هذا بشيء لان التيمم يخرج بقيد تام فانه
ليس بطهر تام بل هو طهر ناقص وقد صرح بخروج التيمم بقيد تام في
التبيين وغيره فلا ضير في ان يشمل الطهر التيمم ثم قال صاحب الاصلاح
والايضاح احترز بقيد تام عن وضوء غير مستوعب بان بقي من
اعضائه لمعة لم يصبها الماء فانه لو احدث قبل الاستيعاب لا يجوز

المسح انتهى وقد سبقه الى هذا المنع بعينه الزيلعي في شرح الكنز قلت
ليس ذلك بتام فانه اذا بقي من اعضاء الوضوء لمعة لم يصبها الماء لم يتحقق
الوضوء لان الوضوء في الشرع اصابة الماء الى اعضاء الوضوء بتمامها
غسلا ومسحا فاذا انتفى اصابة الماء الى جزء من اعضاء الوضوء انتفى
الوضوء ايضا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ففي الصورة المذكورة
لم يتحقق الوضوء راسا فخرجت بقوله على وضوء لانه تحقق هناك
نفس الوضوء ولكن انتفى وصف تمامه وكماله فالصواب ان قيد
تام للاحتراز عن الوضوء الناقص كوضوء اصحاب الاعذار والوضوء
بنبيذ التمر كما ذكر في عامة الشروح والحواشي **قوله** فعلم ان قوله
ملبوسين احسن من عبارتهم وهي اذا لبسهما على طهارة كاملة الى قوله
لان الفعل دال على الحدوث والاسم على الدوام والاستمرار قلت فيه
نظر لان مدار ما ذكره في تعليل احسنية قول المص ملبوسين من عبارة
القوم وهي اذا لبسهما على طهارة كاملة على ان يكون وقت الحدث
متعلقا باللبس اذ حينئذ يتمشى ان يقال وهذا الوقت هو زمان بقاء
اللبس لا زمان حدوثه والفعل دال على الحدوث والاسم على الدوام
والاستمرار والظاهر ان وقت الحدث في قولهم اذا لبسهما على طهارة
كاملة وقت الحدث ظرف للكاملة وفي قول المص ملبوسين على طهر تام

وقت الحدث ظرف لتام كما صرح به ابن الملك وغيره من الشراح فحينئذ
لا يتم التعليل المذكور لان كون وقت الحدث زمان بقاء اللبس
لا زمان حدوثه لا ينافي دلالة الفعل على الحدوث في وقت ما بل انما
ينافي دلالته على الحدوث في وقت الحدث وهي انما تلزم من عبارة
القوم لو كان وقت الحدث في عبارتهم ظرفا لقولهم اذا لبسهما لا لقولهم
كاملة وهو ممنوع جدا تأمل ثم اعلم ان المراد بوقت الحدث قبيل وقت الحدث
لا وقت الحدث نفسه لانه لا يجامع الطهارة اصلا فيلزم ان يختل المعنى
كما لا يخفى **قوله** وفرضه قدر ثلث اصابع اليد قلت لقائل ان يقول
الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده وقد مر في
اول هذا الباب ان المسح على الخفين انما جاز بالسنة المشهورة وهي
لا تفيد القطع وانما تفيد علم طمأنينة كما عرف في اصول الفقه ولهذا
لا يكفر جاحد المسح على الخفين فرض حتى يصح قوله وفرضه قدر ثلث اصابع
اليد والجواب ان الفرض يطلق على معنيين احدهما ما ذكرته وهو
ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كاصل الغسل والمسح على الراس
في اعضاء الوضوء وهو الفرض علما وعملا ويسمى الفرض الاعتقادي
ويكفر جاحده وثانيهما ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر كغسل مقدار
معين ومسح مقدار معين في اعضاء الوضوء مثل غسل اليد مع المرفقين

ومسح ربع الراس عندنا وهو الفرض علما لا عملا ويسمى الفرض الاجتهادي
ولا يكفر جاحده وكل منهما مذكور في كتب الاصول والفروع وقد مر في
اوائل كتاب الطهارة والمراد بالفرض فيما نحن فيه هو المعنى الثاني فلا اشكال
فيه اصلا تبصر تفقف قوله فان مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان خطوطا فعلم انه كان بالاصابع دون الكف قلت فيه شيء وهو
ان هذا التعليل يقتضي ان يكون فرض المسح خطوطا بالاصابع نفسها
لا بغيرها وذا مع كونه غير مطابق للمدعى وهو قول المص وفرضه قدر ثلث
اصابع اليد فان اقحام لفظ القدر فيه يسع لحصول فرض المسح بغير نفس
ثلث اصابع اليد ايضا اذا كان قدرها مخالف لما صرح به الشارح نفسه
في اوائل هذا الباب حيث قال فلو لم يمد الاصابع لكن مسح مقدار
الواجب جاز وان مسح باصبع واحدة ثم بلها ومسح ثانيا ثم هكذا
جاز ايضا ان مسح كل مرة غير ما مسح قبل ذلك وان مسح بالابهام
والمسبحة منفرجين جاز ايضا لان ما بينهما مقدار اصبع اخرى انتهى
ثم ان قوله فعلم انه كان بالاصابع دون الكف يدل على عدم جواز المسح
على الخف بالكف وحدها ويخالفه صريح ما ذكره في الخلاصة حيث قال
ولو وضع الكف ومدها او وضع الاصابع مع الكف ومدها كلاهما
حسن انتهى فان قلت يجوز ان يعلم جواز المسح بالكف وحدها

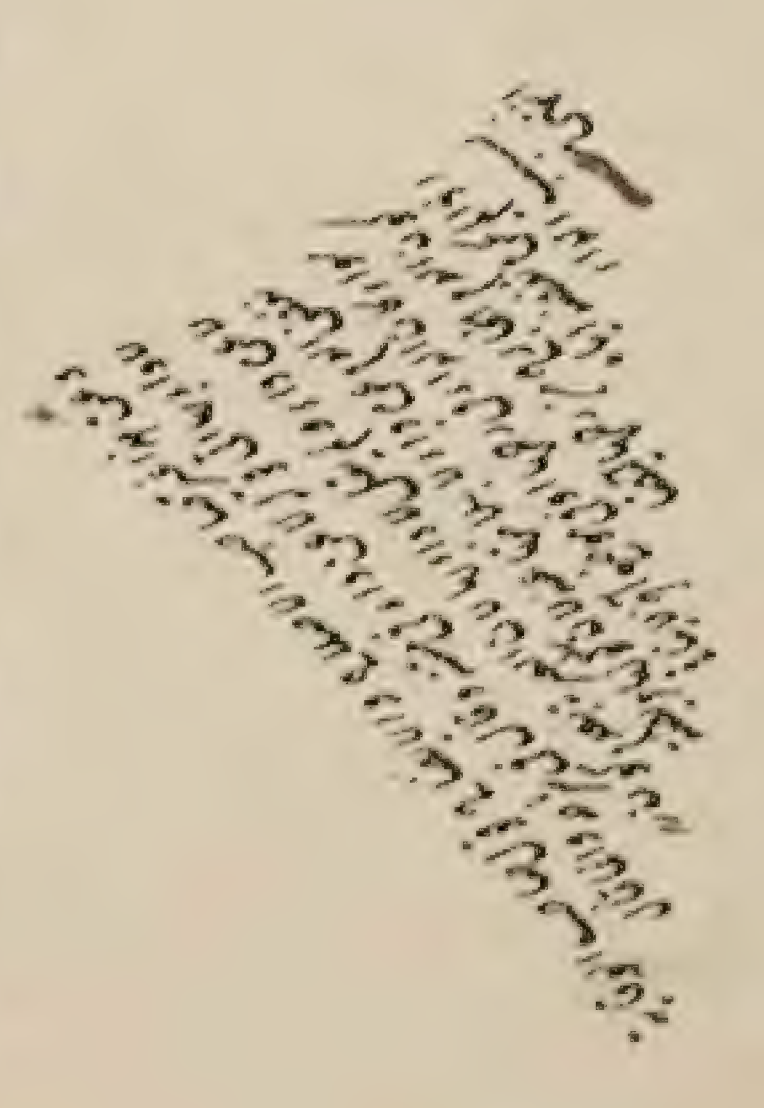


بدليل آخر غير ما فعله رسول الله في مسحه قلت اذا لم يدل ما ذكره من مسح
رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفي جواز المسح بغير ما فعله في مسحه
لم يتم الاستدلال بذلك على كون فرض المسح مقدار ثلث اصابع اليد
لا اقل منه كما هو المطلوب ههنا تفكر قوله وما زاد على مقدار
ثلث اصابع انما هو بماء مستعمل فلا اعتبار له فبقي مقدار ثلث اصابع
واعترض عليه صاحب الدرر والغرر بوجهين احدهما ان مد الاصابع
الى الساق سنة المسح على الخف كما هو المقرر المنقول عن المشايخ
واذا كان سنة لم يحصل الا بالماء المطهر وقد اتفقوا ان الماء المستعمل
غير مطهر فلا وجه لقول صدر الشريعة ما زاد على مقدار ثلث اصابع انما
هو بماء مستعمل فلا اعتبار له وثانيهما انهم اتفقوا ان الماء ما دام في
العضو لم يكن مستعملا فكيف يصح ما ذكره صدر الشريعة انتهى قلت
يمكن ان يجاب عن الاول بانه قد ذكر في شروح الهداية في مسئلة
كون مسح كل الرأس سنة ان الماء يأخذ حكم الاستعمال لاقامة الفرض
لا لاقامة السنة فيجوز ان يكون بناء كلام صدر الشريعة ههنا على ذلك
ويكون مراده ان ما زاد على مقدار ثلث اصابع عند المد الى الساق
انما هو بماء مستعمل لو اريد به اقامة الفرض فلا اعتبار له في حكم الفرضية
وان كان له اعتبار في حكم السنة بناء على عدم اخذ الماء حكم الاستعمال

لاقامة السنة فبقي للمفروضية مقدار ثلث اصابع لا غير واعترض عليه صاحب
الاصلاح والايضاح ايضا بوجه ثالث حيث قال وما قيل ان ما زاد
على مقدار ثلث انما هو بما استعمل فلا اعتبار له لان الزيادة اذا كانت
باصبع اخرى لا يلزم المحذور المذكور انتهى قلت هذا ساقط لان كلام صدر
الشريعة في الزيادة الحاصلة بمد الاصابع الى انساق واما الزيادة اي الحاصلة
باصبع زائدة على الثلث فخارجة باشارة نص اللفظ في حديث المغيرة
وهو قوله خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة فهي متيقنة والحمل على المتيقن
واجب في مثله كما عرف في موضعه وعن هذا قال صاحب العناية
في شرح الهداية واما التقدير بثلث اصابع فباشارة قول المغيرة خطوطا
بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة انتهى **قوله** والمأخوذ انه لا يجوز تركه
وقيل جاز تركه عند ابي حنيفة لان مسحها يقوم مقام غسل ما تحتها ولا يجب
غسل ما تحتها فكذا المسح واعترض عليه صاحب التسهيل بان هذا
التعليل يقتضي جواز ترك مسح اللحية عند ابي حنيفة كما هو رواية عن
ابي يوسف انتهى وقد ذكره المحشي بعينه في صورة ان كان من عنده
نقله ولم يتفطن لما فيه قلت ليس هذا بوارد اذ ليس مراد المعلل
انه لا يجب غسل ما تحت الجبيرة حال كون الجبيرة عليه فقط بل مراده
انه لا يجب غسل ما تحتها اصلا اي سواء وضعت عليه جبيرة او لم توضع

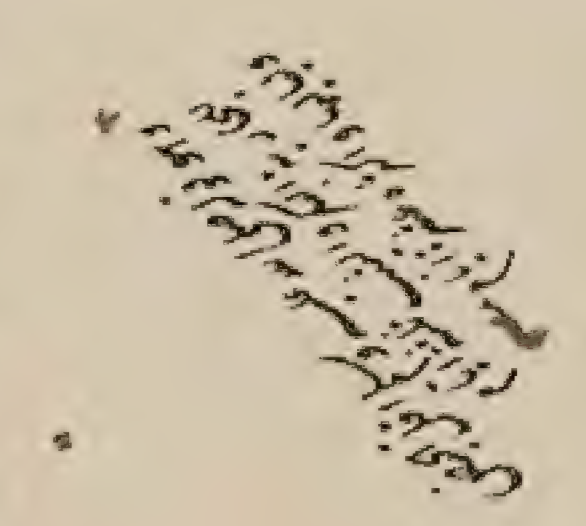
مالم يبرأ فلا يقتضي هذا جواز ترك مسح اللحية عند ابي حنيفة لان عدم
وجوب غسل ما تحت اللحية انما هو حال كون اللحية عليه واما اذا كان
عاريا عنها كما في الامرد والمحلوق فغسله واجب بلا ارتياب
فافهم وتدبر **باب الحيض** لما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها
ذكر ما هو اقل وقوعا منها اذ ما كثر وقوعه كان معرفته اهم فاستحق التقديم
ولقب الباب بالحيض دون النفاس والاستحاضة لكثرة الحيض بالنسبة
اليهما او لكون الحيض حالة معهودة في بنات آدم دون الآخريين
كذا في شروح الهداية **قوله** هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة قال
الشارح اي بنت تسع سنين قلت الاولى ان يقال اي بنت
تسع سنين فصاعدا كما لا يخفى **قوله** لا داء بها قال المحشي اي بالرحم
لان مرض المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا
كما لا يخفى وقال ومن هذا ظهر ان تعريفه بانه دم ينفضه رحم المرأة السليمة
عن داء وصغر كما وقع في الكافي وشروح الهداية لا يصح الا بتقييد
الداء بداء الرحم وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى قلت ان اراد
بقوله لان مرض المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا
ان شيئا من امراض المرأة السليمة الرحم لا يمنع فهو ممنوع كيف والولادة
تمنع ذلك قطعا مع ان الرحم سليمة هناك عن الداء كما سيعرف في النفاس

في الحاشية الآتية فاذا كانت الولادة مانعة له مع كونها مرضا حكميا لا حقيقيا
فلان يكون المرض الحقيقي مانعا اولى كما لا يخفى وان اراد بذلك ان بعض
امراضها لا يمنع ذلك فهو مسلم لكن الامر كذلك في امراض الرحم نفسها ايضا
فان بعضها لا يمنع ذلك قطعا ومن هذا ظهر ان تعريفه بانه دم ينفضه
رحم المراة السليمة عن داء وصغر كما وقع في الكافي وشروح الهداية يصح
بدون تقييد الداء بداء الرحم بل تقييده به يفسد التعريف حيث يلزم حينئذ
ان يكون كل دم ينفضه رحم المراة البالغة السليمة عن داء الرحم حيضا
مع ان بعضا منه ليس بحيض كما اذا كانت غير سليمة عن داء غير داء الرحم
مثل الولادة وما في حكمها في منع ما تراه حيضا نعم يحتاج التعريف المذكور
في تلك الكتب وكذا التعريف المذكور في هذا الكتاب الى تقييد الداء بالذي
يكون سببا لنفض الرحم دما لان مثل هذا الداء يمنع كون ما تراه حيضا
دون مطلق الداء سواء اريد بالداء داء الرحم او ما يعم داء غيرها ايضا
لكن المراد بالداء في كل من التعريفين هذا المقيد بقرينة المقام كما لا يخفى على
ذوي الافهام قوله وكما قيد بعدم الداء يجب ان يقيد بعدم الولادة
ايضا احترازا عن النفاس ذكر في شروح الهداية ان الحيض في عرف الفقهاء
دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر وذكر فيها ايضا ان قوله
السليمة عن الداء احترازا عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة



ولهذا يعتبر تصرفها من الثلث انتهى وبذلك يظهر سقوط ما ذكر الشارح
ههنا لان قول المص لا داء بها يغني عن التقييد بعدم الولادة احترازا عن
النفاس كما لا يخفى قال المحشي بعد نقل ما ذكر في شروح الهداية فيه كلام وهو
ان المعتبر مرض الرحم لا مرض ذات الرحم الا ان يدعى كون الرحم مريضة
بسبب الولادة لكنه بعيد انتهى قلت مدار هذا الكلام على زعمه من
وجوب تقييد الداء بداء الرحم في صحة التعريف الذي ذكروه وقد
احطت بما فيه خبرا فيما سبق آنفا قوله ويبطل الاعتداد بالاشهر
قبل التمام وبعده لا ورده صاحب الاصلاح والايضاح حيث
قال في شرحه ويبطل الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده وقال فيما نقل
عنه في الحاشية اخطا صدر الشريعة حيث قال وبعده لا انتهى قلت
حمل كلام صدر الشريعة ههنا على الخطا خطا فانه قد اختار ما افتى
الصدر الشهيد في هذه المسئلة اذ قد صرح في المحيط بان الصدر الشهيد
حسام الدين كان يفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رات
الدم قبل تمام الاعتداد ولا يفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر وفساد
الانكحة ان لا انتهى وهكذا ذكر في الكافي وشروح الهداية في باب العدة
نقلا عن المحيط وما ذكره صدر الشريعة هنا مطابق لذلك قطعا فهو عين
الاصابة قوله واقله ثلثة ايام ولياليها اي اقل مدته على خلاف المصنف

اعتمادا على ظهور المرام ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح غير عبارة
الوقاية ههنا الى قوله فى متنه واقله ثلثة ايام وثلث ليال وقال
فى شرحه هذا النص فى ظاهر الرواية واما قولهم ولياليها فيمكن تطبيقه على
ماروى الحسن عن ابى حنيفة وهو انه ثلثة ايام وما يتخللها من الليالى
وهو ليلتان قلت لا يذهب عليك ان اقل الحيض ثلثة على المذهب
الصحيح المختار كما عرف فى موضعه فلا يصح حينئذ اطلاق لفظ الليالى
على ما يتخلل ثلثة ايام وهو ليلتان الا بتجوز بعيد لا قرينة عليه ههنا
فعلى هذا كيف يصح تطبيق ما فى الوقاية والهداية وغيرهما من قولهم
واقله ثلثة ايام ولياليها على ما روى الحسن عن ابى حنيفة من ان
اقله ثلثة ايام وثلث ليال مع كون مفاد كل من العبارتين معنى
واحدا وتحقق التبرك بلفظ الحديث الشريف فى عبارة الوقاية
دون العبارة المغير اليها كما ترى فالفضل فى الاولى دون الاخرى



قوله وان طهرت فى الليل لعشرة ايام يصح صوم هذا اليوم وان
كان الباقى من الليل لمحة قلت لا يخفى على ذى فطانة ان قوله وان
كان الباقى من الليل لمحة قيد زائد ههنا بل مخل لايهامه لزوم بقية من
الليل فى صحة صوم اليوم وليس كذلك اذ يصح صوم هذا اليوم وان لم يبق
من الليل شئ اصلا لان اكثر مدة الحيض عندنا عشرة ايام ولياليها كما تقرر

من قبل فاذا حاضت فى اول يوم ثم طهرت فى آخر الليل لعشرة ايام
فقد تمت مدة الحيض بلا شبهة فيصح صوم اليوم الآتى بلا خفاء اذ
لا مدخل لليل فى وقت الصوم بخلاف ما ذكره فيما مر آنفا من قوله
فاذا كانت طهارتها لعشرة وجبت الصلوة وان كان الباقى من الوقت
لمحة فانه لا بد هناك من بقية شئ من وقت الصلوة فى وجوب صلوة
ذلك الوقت فلا بد من قوله وان كان الباقى من الوقت لمحة تأمل تفز
قوله ولا تقرأ القرآن لجنب ونفساء قال المحشى المناسب للسوق
ان يقول وقراءة القرآن كما لا يخفى انتهى وقد سبقه الى هذه المؤاخذة
صاحب عناية الوقاية حيث قال والاصوب ان يقول وقراءة القرآن
ليناسب السوق انتهى قلت يمكن الاعتذار عنه بان المصنف
قصد التفنن فى العبارة والتبرك بلفظ النبى صلى الله عليه وسلم فانه
عليه السلام قال لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وهاتان
النكتتان ابلغ واقوى من رعاية مناسبة السباق واعتذر عنه
بعض المحشين بوجه آخر حيث قال انما غير الاسلوب حيث لم يقل
وقراءة القرآن عطفا على ما قبله هربا عن فوات الملائمة بقوله لجنب
انتهى قلت ليس هذا بشئ لان الملائمة كانت تحصل بتبديل الجنب
والنفساء الى الجنابة والنفاس كما لا يخفى وليس ذكر لفظ الجنب والنفساء

ههنا امر ضروريا حتى يكون رعاية الملايمة لسببا لتغيير الاسلوب قوله
سواء كان آية او ما دونها قال المحشي من المركبات لا المفردات لانه يجوز للحائض
المعلمة تعليمها كلمة كلمة انتهى قلت هذا التقييد مما لا يحتاج اليه لان الكلمة لا تسمى
قرآنا في عرف الشرع كما نص عليه صاحب التلويح في اول الركن الاول
فلما قال الشارح سواء كان اي القرآن آية او ما دونها لم يحتمل ان يصدق
على الكلمة ما دونها الذي هو ايضا قرآن على مقتضى التحرير المذكور حيث جعله
قسما من القرآن وسوى بينه وبين الآية قوله بخلاف المحدث
قال المحشي لان الجنابة حلت الفم دون الحدث فيعتبر فيه في حكم القراءة
كذا في الهداية والشروح وقال ولا يخفى انه يعلم من هذا انه ينبغي ان يكون
في عدم جواز قراءة الجنب خلاف الشافعي لانه يعتبر الفم داخلا وجعل المضمضة
سنة في الغسل كما في الوضوء انتهى قلت ليس قوله بجيد لان
ما ذكره اولا نقلا عن الهداية والشروح انما هو وجه عقلي على اصلنا
لافتراق الجنابة والحدث في حكم القراءة مع اشتراكهما في حكم المس وليس ذلك
حقيقة دليل المسئلة بل انما هي قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض
والجنب شيئا من القرآن فللشافعي ان يحتج بهذا الحديث على عدم جواز
قراءة الجنب وان اعتبر الفم داخلا وجعل المضمضة سنة في الغسل غاية
الامر انه لا يساعده الوجه العقلي وهذا لا يقتضي ترك العمل بالنص واما نحن

فنت

فنتمسك بالعقل والنقل معا فلا غبار في المقام اصلا قوله ولا يمس
هؤلاء مصحفا الا بغلاف متجاف غيره صاحب الاصلاح والايضاح
في متنه الى قوله ولا يمس هؤلاء مصحفا ولا جلده المتصل وقال في شرحه
ولم يقل الا بغلاف متجاف لعدم صحة حصر المستثنى فيما ذكر انتهى قلت المذكور
في عامة الكتب المعتبرة ليس لهم مس المصحف الا بغلافه فاختلفوا في
ان المراد بغلافه ما هو المتصل به او ما هو المنفصل عنه فاختار صاحب الهداية
الثاني حيث قال وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد
المشرز هو الصحيح وتبعه صاحب الوقاية حيث قال الا بغلاف متجاف
واختار صاحب المحيط الاول حيث قال والغلاف هو الجلد الذي عليه
في اصح القولين وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل بالمصحف
من المصحف الا ترى انه يدخل في بيع المصحف من غير ذكر انتهى فاذا عرفت
هذا فنقول لا خلل في عبارة صاحب الوقاية هنا حتى يحتاج الى تغييرها
لانه ان اراد بالحصر المستفاد من قوله الا بغلاف متجاف الحصر الاضافي
اي الا بغلاف منفصل يصح حصر المستثنى بهذا المعنى فيما ذكر بلا ريب عند من له
معرفة في علم العربية وان اراد بذلك الحصر الحقيقي اي لا بشيء غير غلاف
متجاف اصلا فكذلك يصح حصر المستثنى فيما ذكر لان المراد بالغلاف المتجافي
ههنا على ما صرح به في شروح الهداية ما يكون شيئا ثالثا بين الماس

والممسوس ولا يكون تابعا للماس كالكم ولا للممسوس كالجلد المشرز
ولا يخفى ان الغلاف المتجافي بهذا المعنى حالا يخرج عنه شيء ليصح مس المصحف
حتى يحل تخصيص المستثنى فيما ذكرناه **قوله** ودرهما فيه سورة البقرة قال
الشارح اراد درهما عليه آية من القرآن قلت مقصود الشارح تتميم
ما يرى في تحرير المص ههنا من القصور في الظاهر حيث ذكر السورة
فاوهم ان لا يكون الحكم فيما دون السورة كذلك وليس كذا الكل في تحرير الشارح
ايضا قصور حيث حمل السورة المذكورة في عبارة المتن على آية من القرآن
فبقي الاشكال بخروج ما دون الآية من القرآن من مسئلة الكتاب
مع ان الحكم فيه ايضا كالآية على ما ذهب اليه الكرخي من تسوية الآية
وما دونها من الحكم في الحكم وهو المختار كما صرح به الشارح فيما مر والحق
في شرح هذا المقام ان يقال اراد درهما عليه قرآن سواء كان آية
او ما دونها وانما ذكر السورة اخراجا للكلام مخرج العادة من كون
المكتوب على الدرهم هو السورة كسورة الاخلاص ونحوها كما ذكر في
بعض الكتب وعن هذا ترى كثيرا من الثقات ذكروا في كتبهم لفظ السورة
في وضع هذه المسئلة مع كون الحكم عاما في القرآن مطلقا **قوله**
واقل الطهر خمسة عشر يوما قال صاحب العناية ذكر في المحيط ان الله تعالى
اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض وما ضيف

الى شيئين ينقسم عليهما نصفين فينبغي ان يكون نصف الشهر حيضا
ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض عن النصف فبقي الطهر
على تمام القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
وفيه نظر لان المقادير لا تعرف الا توقيفا الى هنا لفظ العناية
قلت نظره ساقط لان كون معرفة المقادير توقيفية لا ينافي صحة الاستدلال
المذكور فان النص الوارد في اقامة الشهر مقام الطهر والحيض في حق
الآيسة والصغيرة وان لم يدل بعبارته على كون نصف الشهر طهرا
الا انه يدل عليه باشارته او باقتضائه لا محالة فكان معرفته مستفادة
من كلام الشارع لا حاصلة بالرأي فدخلت تحت القاعدة القائلة
ان المقادير لا تعرف الا توقيفا على السماع من قبل الشرع **قوله**
وامارات حامل قال المحشي هكذا وقع في اكثر النسخ المصححة ولا يخفى ان
قول الشارح فقوله وما نقص مبتدا وقوله فهو استحاضة خبره لا يناسب
هذه النسخة بل هو يناسب نسخة او امارات حامل كما وقع في بعضها
انتهى قلت هذا التخيل فاسد مبني على زعم ان يكون الواو في نسخة
وامارات ابتدائية البتة فيقتضي ان يكون قول المص فهو استحاضة
خبرا وامارات وحده فتنافي قول الشارح وما نقص مبتدا وقوله
فهو استحاضة خبره وليس الامر كذلك اذ الواو في هذه النسخة للعطف

على قول المص وما نقص فيما بينهما حتى اقول الشارح وما نقص مبتدأ وقوله
فهو استحاضة خبره اذ يدخل حينئذ قوله وما رات الحامل مع ما عطف عليه
في مضمون الخبر وهو قوله فهو استحاضة فيعلم ان مجموع المعطوف والمعطوف عليه
استحاضة واما نسخة او ما رات الحامل ففيها اشتباه لانها ان جعلت
معطوفة على نقص في قوله وما نقص عن اقل الحيض كما عطف عليه قوله او زاد
على اكثره يا باه حذف كلمة ما في قوله او ما رات لان نقص كان في حيز ما
فلو كان ما رات معطوفا على نقص يصير المعنى او ما ما رات بتكرار كلمة
ما ولا يخفى ما فيه ومن هذا وقعت النسخة فيما شرحه ابن الملك او رات
بدون كلمة ما وان جعلت معطوفة على ما نقص لا على نقص وحده لا يناسبها
قول الشارح وما نقص مبتدأ الخ كما يناسب نسخة وما رات لان كلمة
او لاحد الامرين فلا يتضح من كون ما نقص عن اقل الحيض استحاضة
كون ما رات الحامل ايضا استحاضة بخلاف كلمة الواو فانها للجمع فيتضح كون
مجموع المعطوف والمعطوف عليه استحاضة كما هو المقصود في المقام
تبصر تفهم قولـــه اي اذا طلقها زوجها تنقضي عدتها بخروج هذا السقط
قلت الاولى ان يقول اي اذا طلقها زوجها او مات عنها زوجها
تنقضي عدتها بخروج هذا السقط لان ما ذكره الشارح يوهم اختصاص
انقضاء العدة بالمطلقة وليس كذلك باب الانجاس لما فرغ من بيان الطهارة

النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها اذ
عنهما شرط جواز الصلوة لكن النجاسة الحكمية اقوى لكون قليلها يمنع
جواز الصلوة بالاتفاق بخلاف الحقيقية فان القليل الذي لا يستطاع
في الاحتراز عنه معفو فكان الاولى بالتقديم اولى كذا في الشروح
قولـــه وعن المني بغسله او فرك يابسه قلت في تحرير المصنف
هنا ضيق وركاكة لان قوله وعن المني ان كان معطوفا على قوله
عن ذي جرم جف كما هو الاقرب المتبادر الى الفهم في بادي الرأي
يلزم ان يكون طريق تطهير الخف عن المني مبينا هنا بعد ان يكون معلوما
من قوله وخف عن ذي جرم الخ حيث كان مندرجا فيه كما صرح به
في الهداية فيكون في بيانه هنا شائبة الاستدراك الا بالنظر الى مجرد
الفرق بين الدلك بالارض وبين الفرك فان الحك هو الحك باليد كما
ذكروا وايضا يلزم حينئذ ان يكون طريق تطهير الثوب والبدن عن المني
بخصوصه غير مذكور في الكتاب بل يكون المذكور فيه طريق تطهير الخف عنه
فقط ولا يخفى ان طريق تطهير الثوب والبدن عنه احق بالبيان
ولذلك كان المذكور في الهداية طريق تطهيرهما عنه دون الخف في قوله
اول الباب يطهر بدن المصلي وثوبه ومكانه عن نجس مرئي
كما صرح به ابن الملك في شرح هذا المقام من الكتاب يلزم ان يكون طريق

طريق تطهير الخف عنه وان كان معطوفا على قوله عن نجس مرئي

تطهير البدن والثوب والمكان عن المني جميعا هنا مرة ثانية بعد ان يكون
مبينا مرة فيما مر بدخول المني تحت قوله عن نجس مرئي فيكون فيه ايضا
شائبة الاستدراك نعم يمكن ان يقال المراد هنا بيان طريق تطهير ذلك
عن المني بوجه خاص به بعد ان تبين فيما مر طريق تطهيره عنه بوجه يعم
كل نجس مرئي فلا استدراك وايضا يلزم على تقدير ان يكون معطوفا
على ذلك ان يقع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي
وهو قوله وخفه عن ذي جرم جف بالدلك بالارض اذ لا شك ان قوله
وخفه معطوف على بدن المصلي في قوله يطهر بدن المصلي والمغ ويطهر خفه
عن ذلك بكذا فهو اجنبي بين قوله وعن المني بغسله وقوله عن نجس مرئي
بزوال عينه والذي كان ينبغي على ذلك التقدير ان يؤخر قوله وخفه
عن ذي جرم جف بالدلك بالارض عن قوله وعن المني بغسله او فرك
يابسه وهذا الكلام غير خاف على من له ذوق سليم ثم ان صاحب الاصلاح
والايضاح رد عبارة الوقاية ههنا حيث قال في متنه وعن المني
رطبا بالغسل ويابسه وبالفرك وقال في شرحه ومن خص اليابس
بالفرك فقد اخطا انتهى قلت ليس هذا بصحيح اذ لا يذهب عليك
ان تخصيص اليابس بالفرك مما لا يلزم من عبارة الوقاية اصلا بل كلمة
او في قوله او فرك يابسه بعد قوله وعن المني بغسله باطلاق المني

تدل على تعميم تطهير اليابس للفرك والغسل وعن هذا قال صدر الشريعة
في شرح قول المص وعن المني بغسله سواء كان رطبا او يابسا قوله
والارض والآجر المفروش باليبس وذهاب الاثر قال المحشي يعني
اذا لم يكن يابسا وصب عليها ماء بحيث لم يكن للنجاسة اثر يطهر انتهى
قلت هذا الاستخراج سقيم اذ لو كان مراد صاحب الوقاية ما ذكره المحشي
لزم ان يكون مجرد اليبس سببا مستقلا لطهارة الارض التي اصابها
النجاسة بدون ذهاب اثرها من اللون والرائحة ونحوهما ويكون
ذهاب الاثر سببا آخر لطهارة الارض الرطبة اذا صب عليها ماء
بحيث لم يبق للنجاسة اثر وليست المسئلة كذلك فان اليبس وحده
بدون ذهاب اثر النجاسة غير كاف في طهارة الارض والآجر
كما صرح به ويدل عليه قطعا عبارة عامة المعتبرات في وضع هذه
المسئلة منها الهداية فانه قال فيها اذا اصابت الارض نجاسة فجفت
بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها انتهى نعم كون
الارض النجسة طاهرة بصب الماء عليها بحيث لم يبق فيها اثر النجاسة
مسئلة اخرى ذكرت في الخلاصة وذكرت في الكفاية وغيرها ايضا
نقلا عن الخلاصة وليست بداخلة في مسئلة الكتاب واما مسئلة
الكتاب فهنا ما ذكر في الهداية كما نقلناه آنفا قوله الاستنجاء من كل حدث

قال الشارح اي خارج من احد السبيلين قلت الاولى ان لا يقيد
الشارح الحدث ههنا بالخارج من احد السبيلين لئلا يتجه السؤال الذي
سيذكره بطريق الترديد بين ان يقيد الحدث المذكور في عبارة المتن
بالخارج من احد السبيلين وبين ان لا يقيد به فان ذلك الترديد انما
يحسن قبل ان يتعين تقيد الحدث بالخارج من احد السبيلين واما بعده
فلا يحسن بل يتجه ثم ان صاحب غاية الوقاية قيد الحدث ههنا بالخارج
من السبيلين كما قيده صدر الشريعة ثم قال وانما قيدنا الحدث
بالخارج من السبيلين اشارة الى الصحيح من المذهب من انه
لو اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر من قدر الدرهم
لا يطهر الا بالغسل انتهى قلت لا معنى لكلامه هذا لان النجاسة التي
اصابت موضع الاستنجاء من الخارج ليست بحدث اصلا فتخرج
بقول المص من كل حدث سواء قيد الحدث بالخارج من السبيلين
او لم يقيد فالاشارة الى الصحيح من المذهب تحصل بذكر نفس الحدث
لا بتقييده بالخارج من السبيلين فلا يصلح ما ذكره وجها للتقييد
والصواب في وجه التقييد بالخارج من احد السبيلين ان يقال
انما قيدنا به اذ لولاه لزم ان يكون الاستنجاء سنة في الفصد ونحوه
على مقتضى قول المص الاستنجاء من كل حدث غير النوم والريح سنة

و

وليس كذلك قطعا **قوله** يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر
بالثالث صيفا قال صاحب الدرر والغرر قال في الوقاية بعد قوله
بلا عدد يدبر بالحجر الاول الى آخره فيرد عليه انه غير مرتبط بما قبله لان العدد
اذا نفي وان كان المراد نفي سنيته لم يناسب بعده ذكر العدد بقوله
بالحجر الاول الى آخره انتهى قلت في دفع ما اورده على الوقاية ان صاحب
الوقاية بقوله بلا عدد بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد والذي ينافي العدد
هو الثاني لا الاول اذ قد تقرر في موضعه ان ما بلا شرط شيء يعم ما بشرط شيء
وما بشرط لا شيء فيتحقق في ضمن كل واحد منهما فاذا كان الاستنجاء بنحو حجر
سنة بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد يتحقق الاستنجاء المسنون في صورة تعدد
الاحجار وفي صورة عدم تعدده ايضا اذا حصلت التنقية فذكر صاحب
الوقاية صورة العدد بعد قوله فيما قبل بلا عدد بمعنى لا بشرط عدد لا يخل
بالمناسبة قطعا نعم بقي الكلام في وجه اختياره ذكر صورة العدد
فقط الآن وجهه كون العدد مندوبا وان لم يكن مسنونا بخصوصه
كما اعترف به صاحب الدرر والغرر حيث قال لم يسن العدد بل ندب
ثم ذكر صورة العدد كما ذكر صاحب الوقاية بتحر **كتاب الصلوة**
لما فرغ عن الطهارات شرع في الصلوة لانها المقصودة وقدم
الاوقات لانها الاسباب وهي متقدمة على المسببات كذا في غاية البيان

قلت لقائل ان يقول كون الاسباب متقدمة على المسببات انما يقتضى تقديم الاوقات
على نفس الصلوة التى بينت فى باب صفة الصلوة لا على شروط الصلوة
التى ذكرت فى باب شروط الصلوة لان الشروط ايضا متقدمة على المشروطات
وليست الشروط من مسببات اسباب المشروطات فلا يتم التقريب والاظهر ما ذكر
فى العناية حيث قال وانما ابتدا ببيان الوقت لانه سبب للوجوب وشرط
للاداء فكان له جهتان فى التقدم انتهى ثم ان الصلوة فى اللغة عبارة عن
الدعاء وفى الشريعة عبارة عن الاركان المعهودة والافعال المخصوصة
وسميت بالصلوة لاشتمالها على المعنى اللغوى فهو من المنقولات
الشرعية كذا فى العناية وقال فى الكفاية وتفسيرها لغة الدعاء وفى الشريعة
اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام والركوع والسجود وسميت بذلك
لما فيها من الدعاء والثناء فعلى هذا تكون من الاسماء المغيرة وقيل هى
من الاسماء المنقولة لوجود الصلوة بدون الدعاء والثناء كما فى الامى
والفرق بين التغيير والنقل ان فى النقل لم يبق المعنى الموضوع له مرعيا
وفى التغيير يكون باقيا لكن زيد عليه شئ آخر انتهى وقال الامام الزيلعى
فى شرح الكنز الصلوة فى اللغة الغالبة الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم
ان صلوتك سكن لهم اى ادع لهم وانما عدى بعلى باعتبار لفظ الصلوة
وفى الشريعة عبارة عن الافعال المخصوصة المعهودة وفيها زيادة مع بقاء

معنى اللغة فيكون تغييرا لا نقلا على ما قالوا وقال فى الغاية الظاهر انها
منقولة لوجودها بدونه فى الامى ولو قال فى الاخرس كان اولى
الى هنا لفظ الزيلعى قلت لا نم انه لو ذكر الاخرس بدل الامى كان
اولى ههنا فان للاخرس اشارات معهودة مقبولة عند الشرع فى اكثر
الاحكام فلا اشارة معهودة فى امر الدعاء ايضا فحينئذ لا يستدعى
وجود الصلوة الشرعى فيه بدون الدعاء بخلاف الامى فان جهله
يستدعى وجودها فيه بدونه كما لا يخفى ثم ان الصلوة فرض عين لا يسع
تركها ويكفر جاحدها قال فى العناية هى فريضة قائمة وشريعة ثابتة عرفت
فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة وقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى فانه يدل على فرضيتها وعلى كونها خمسا لانه امر بحفظ جمع
من الصلوات وعطف عليها الصلوة الوسطى واقل جمع يتصور معها
وسطى هو الاربعة وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله فرض
على كل مسلم ومسلمة فى كل يوم وليلة خمس صلوات وهو من المشاهير
وبالاجماع فقد اجمع الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا
هذا على فرضيتها من غير نكير منكر ولا رد راد فمن انكر شرعيتها كفر بلا خلاف
انتهى قلت فيه بحث اما اولا فلان دلالة قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى على كون الصلوة المفروضات خمسا غير ظاهرة لاحتمال

ان يكون المراد بالوسطى هو الفضلى وعن هذا قال صاحب الكشاف
في تفسير الوسطى المذكورة في الآية المزبورة اي الوسطى بين الصلوات
او الفضلى من قولهم للافضل الاوسط وقال القاضي البيضاوي رح في تفسيرها
اي الوسطى بين الصلوات او الفضلى منها خصوصا فعلى تقدير ان يكون
المراد بالوسطى المذكورة في هذه الآية معنى الفضلى لا يكون اقل جمع يتصور
معها الوسطى هو الاربع بل يكون هو الثلث فيجوز ان يكون مجموع الصلوات
اربعا ومع هذا الاحتمال كيف تكون هذه الآية قطعية الدلالة على كون
الصلوات المامور بحفظها خمسا حتى يثبت بها فرضية الخمس وقد صرح
في معراج الدراية بكون هذه الآية قاطعة الدلالة على فرضية الخمس حيث
قال واما فرضية الخمس فبقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وهذه الآية قاطعة الدلالة على فرضية الخمس لانه تعالى فرض جمعا من الصلوات
والصلوة الوسطى معها واقل جمع صحيح معه وسطى هو الاربع دون الثلث
انتهى قوله وبحثنا المذكور عليه اظهر كما لا يخفى واما ثانيا فلان السنة
المشهورة لا تفيد القطع وانما تفيد علم طمانينة كما تقرر في علم الاصول فكيف
يثبت فرضية الصلوة بالسنة المذكورة وهي من المشاهير كما صرح به
في العناية والفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده
كما عرف وقال في معراج الدراية يثبت فرضية الصلوة بالكتاب والسنة

واجماع الامة ثم قال واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى
فرض على كل مسلم ومسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات وانه من جملة
الاخبار المتواترة او المشهورة انتهى قلت يرد على قوله او المشهورة
البحث الثاني بعينه والحق عندي ان يقال اما السنة فما ورد في امر الصلوة
من الاخبار المتعددة الكثيرة بحيث يبلغ مجموعها حد التواتر وان لم يبلغ
كل واحد منها وحده ذلك الحد كما قالوا في نظائره ومثلوا باخبار شجاعة
علي وجود حاتم واعترض بعض الفضلاء على استدلالهم على كون الصلوات
المفروضات خمسا بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
بوجه آخر حيث قال هذا الاستدلال انما ينتهض لو لم يكن عطف قوله تعالى
والصلوة الوسطى من قبيل عطف الروح على الملائكة انتهى قلت
ليس هذا بشيء اذ لا شك ان هذا الاستدلال ينتهض وان كان
عطف قوله تعالى والصلوة الوسطى من قبيل عطف الروح على الملائكة
في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فان الخاص اذا عطف على العام
يصير المراد من العام ما عدا ذلك الخاص ضرورة وجوب المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه فيكون المراد من الصلوات في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى
المعطوفة عليها كما كان المراد من الملائكة في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح

مولانا السعدي

ما عدا الزوج والالزام عطف الشيء على نفسه في ضمن عطفه على ما يشتمل

عليه وهذا بين لزوما وبطلانا فاذا كان المراد من الصلوات التي عطفت

عليها الصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى انتهض استدلالهم المذكور

لامحالة فان اقل جمع يتصور معها الوسطى هو الاربع واذا انضم اليها

الوسطى يصير المجموع خمسا بلا ريب وقد اشار اليه

صاحب الكافي في تقريره حيث قال ثم هي خمس

لان النقص يقتضي عدد الوسطى وراء الجمع

للعطف المقتضي للمغايرة وهي خمس

ضرورة انتهى تامل ترشد

قوله